OMUL RESENTIMENTULUI

MAX SCHELER

OMUL RESENTIMENTULUI

Traducere din germană de
RADU GABRIEL PÂRVU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IONUŢ BROŞTIANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SCHELER, MAX
Omul resentimentului/ Max Scheler; trad.: Radu Gabriel Pârvu; - Bucureşti: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1530-5

I. Pârvu, Radu Gabriel (trad.)

1

MAX SCHELER
DAS RESSENTIMENT IM AUFBAU DER MORALEN

O primă ediţie a acestei lucrări a apărut în 1998 la Editura Trei din Bucureşti

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/317 18 019, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

NOTA TRADUCĂTORULUI

Această traducere a fost realizată după „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“ din volumul *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (ed. a V-a, Berna și München, Editura Francke, f.a.).

Notele numerotate sunt ale autorului, iar cele însemnate cu asterisc aparțin traducătorului.

În note, Scheler face multe trimiteri la diverse lucrări. Am dat titlurile în original, însoțindu-le de traducerea lor în paranteză doar când acestea apar pentru prima dată în text. În referirile ulterioare am preferat să dăm aceste titluri direct în traducere, pentru a evita repetițiile.

OBSERVAȚII PRELIMINARE

Nu este același lucru, pe de o parte, să analizăm mental starea de fapt a percepției interioare sub forma unor complexe pe care să le descompunem la rândul lor în „simple“ elemente ultime și să examinăm condițiile și consecințele complexelor modificate în mod artificial (prin observație sau prin observație și experiment) și, pe de altă parte, să urmărim unitățile senzoriale și de trăiri, pe care să le descriem și să le înțelegem; acestea din urmă sunt cuprinse în însuși contextul vieții umane, nemaifiind produse în mod artificial prin „sinteză“ și „analiză“. Dintre aceste două căi, prima este cea pe care o urmează psihologia explicativă, care construiește pe baza sintezei (orientată metodic spre științele naturii), iar a doua este calea psihologiei descriptive, care înțelege fenomenele analizându-le.[1]

Unitățile psihice cu care operează primul tip de cercetare sunt produse în mod artificial. Prin urmare, nu este necesar ca aceste unități să fie cuprinse și integrate într-un act de trăire. Mai curând părțile unei asemenea unități artificiale pot aparține unor acte de trăire complet diferite. Astfel, se poate întâmpla ca toate senzațiile

---

[1] *Cf.* explicațiile, în multe privințe juste, ale lui K. Jaspers din cartea sa *Allgemeine Psychopathologie* (*Psihopatologie generală*), Berlin, 1913, în legătură cu deosebirea dintre contextul cauzal și cel al înțelegerii vieții sufletești.

simultane de care sunt conștient acum să aparțină unor unități de trăiri fundamental diferite (de exemplu percepției hârtiei de scris, ședерii pe scaunul meu, experienței de a mă afla în această cameră, a faptului că scriu etc.). Cu toate acestea, pot să le sintetizez cum vreau sub forma unor complexe sau să analizez părțile unor astfel de complexe. De asemenea, aici pot fi în joc cauze genetice ale multor lucruri pe care nu le trăiesc deloc și le constat abia când le cercetez cauzele și compar componentele inițiale și pe cele finale, modificate în mod artificial; de pildă, stau în echilibru, iar senzațiile care însoțesc poziția mea sunt condiționate de senzațiile normale de la nivelul urechii, care corespund simțului echilibrului, situat acolo, în sistemul statolitelor. În mod analog nu este preluat într-o unitate de trăiri nici ceea ce intră de exemplu, ca senzație și reproducere a acesteia, în percepția unei cărți aflate în fața mea. Prezența propriu-zisă a acestor elemente nu exclude ca ele să fie totuși simțite în trăirea unitară a acestei percepții. Pe de altă parte, cele mai complexe și mai compozite realități psihice pe care ni le putem imagina (în sensul celui dintâi tip de cercetare) pot fi totuși *simple* din punct de vedere fenomenal, în măsura în care sunt prezente într-un *singur* act al trăirii. Atunci ele sunt „fenomenologic simple". O prietenie pe care o simt, o dragoste, o jignire, o atitudine generală față de mediul în care trăiam într-o perioadă a copilăriei mele conțin componentele cele mai eclectice, dacă privim lucrurile prin prisma primului tip de investigație (senzații, reprezentări, raționamente, judecăți, acte de iubire și de ură, sentimente, dispoziții sufletești etc.); în plus, acestea se distribuie în puncte complet diferite ale timpului obiectiv și sunt întrerupte de trăiri de cu totul alt caracter și altfel reunite: somn și veghe, boală

etc. Totuși ele alcătuiesc unități fenomenale de fapte trăite și chiar eu le resimt efectul ca atare (nu sub forma unor cauze obiective), întrucât ele determină laolaltă modul meu de acțiune. Desigur, pot descompune din nou fiecare dintre unitățile de trăiri amintite în subunități ale trăirii: bunăoară, în cutare sau cutare „întâmplare“, într-o „situație“ sau alta survenite în timpul acelei „prietenii“, într-o anumită privire și un anume zâmbet al prietenului etc. Întotdeauna însă aceste unități parțiale trebuie să fie tot unități de trăiri, adică să-și dobândească unitatea și sensul printr-un *singur* act al trăirii, iar nu printr-o separare și reunire artificială. Atunci ele rămân tot unități parțiale ale trăirii, dar nu devin părți ale unei unități de trăire, obținute pe cale conceptuală. Unitățile și complexele la care ajung ambele direcții ale cercetării nu pot avea niciodată același conținut și rezultatele lor nu se pot contopi. Ultimul lor raport filozofic nu poate fi pus aici în discuție.

În cele ce urmează va fi supus cercetării *resentimentul*, înțeles ca o astfel de unitate de trăiri și afecte.

Nu folosim cuvântul „resentiment“* dintr-o preferință aparte pentru limba franceză, ci pentru că n-am reușit să-l traducem în germană. Pe lângă aceasta, Nietzsche l-a impus ca pe un *terminus technicus*. În accepțiunea obișnuită a cuvântului francez găsesc două elemente: pe de o parte, faptul că în resentiment este vorba despre experiența repetată și retrăită a unei anumite replici emoționale date cuiva, replică datorită căreia acea emoție capătă o profunzime sporită, coborând în centrul personalității; odată cu aceasta, emoția se îndepărtează de zona în care se exprimă și acționează individul. Această

* În germană, *Ressentiment*.

continuă experiență și retrăire a emoției este totodată foarte diferită de o amintire pur intelectuală a emoției și a fenomenelor cărora le „dă replica". Este o retrăire a emoției înseși — o repetare a sentimentului, un re-sentiment.[2] Pe de altă parte, cuvântul spune că avem de a face cu o însușire negativă a acestei emoții, deci o trăire ostilă. Poate cuvântul german *Groll* „ranchiună" ar fi cel mai potrivit să acopere o componentă de bază a semnificației. „Sentimentul de ranchiună" este în orice caz o mânie ascunsă, care străbate obscur sufletul și este independentă de activitatea eului; o mânie care se formează până la urmă repetând experiența intențiilor de ură sau a altor emoții ostile și nu are încă o țintă inamică determinată, dar hrănește cu sângele ei toate intențiile dușmănoase posibile.

---

[2] *Cf.* despre specificul acestui proces cartea mea *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (*Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie*), Halle, 1913, pp. 7 ș.u.

I. DESPRE FENOMENOLOGIA ȘI SOCIOLOGIA RESENTIMENTULUI

Printre descoperirile extrem de rare care au fost făcute în vremea din urmă în legătură cu originea judecăților de valoare morale, descoperirea lui Friedrich Nietzsche cu privire la resentiment ca sursă a unor astfel de judecăți de valoare este cea mai profundă, chiar dacă afirmația sa mai neobișnuită, potrivit căreia morala creștină și în special iubirea creștină reprezintă cea mai aleasă floare a resentimentului, avea să se dovedească falsă:

„Dar iată ce *anume* s-a petrecut: din trunchiul acelui copac al răzbunării și urii, al urii iudaice — ura cea mai adâncă, o ură sublimă, creatoare de idealuri și recreatoare de valori, nicicând egalată — a răsărit ceva tot fără egal, o *iubire nouă,* cea mai adâncă dintre iubiri, o iubire sublimă — și oare din ce alt copac ar fi putut răsări ?... Dar să nu se creadă cumva că a crescut ca o negare a setei de răzbunare, ca opus al urii iudaice! Nu, dimpotrivă! Iubirea a apărut din ură, a crescut asemenea coroanei unui copac, o coroană triumfătoare ce se lărgește tot mai mult sub belșugul celei mai curate însoriri, dar care, și în această împărăție a luminii și a sublimului, urmărește țelurile urii, adică biruința, prada, ademenirea, cu aceeași forță cu care rădăcinile urii pătrund tot mai temeinic și mai avid în tot ceea ce este adânc și rău. Acest Isus din Nazaret, ca întrupare a evangheliei iubirii, acest «Mântuitor» — aducător de fericire și de biruință sărmanilor,

bolnavilor, păcătoșilor — nu a fost el oare tocmai ademenirea sub forma ei cea mai sinistră și mai irezistibilă, ademenirea și calea ocolită spre acele valori și înnoiri *iudaice* ale idealului ? Nu și-a *atins* poporul lui Israel tocmai pe calea ocolită a acestui « Mântuitor », a acestui aparent dușman și destrămător al Israelului, țelul ultim al răzbunării sale sublime ?" (*Genealogia moralei*, prima disertație, capitolul 8).*

„În morală, răscoala sclavilor începe atunci când însuși *resentimentul* devine creator și naște valori: *resentimentul* acelor ființe cărora reacția propriu-zisă, aceea a faptei, le este interzisă și care rămân nevătămate numai datorită unei răzbunări doar imaginare. În timp ce orice morală aristocratică se înalță dintr-o rostire triumfătoare a lui « da » față de sine însuși, morala sclavilor rostește din capul locului un « nu » față de ceea ce este « exterior sieși », de ceea ce e « altfel », de ceea ce este « non-eul » său: și *acest* « nu » este actul lor creator. Întoarcerea aceasta a privirii ce apreciază — această îndreptare *necesară* spre exterior, în loc de a se întoarce spre sine însuși — face parte din *resentiment*: pentru a se naște, morala sclavilor are întotdeauna și în primul rând nevoie de o lume potrivnică și exterioară, fiziologic vorbind, are de fapt nevoie de stimuli exteriori pentru a acționa — iar acțiunea sa este fundamental o reacțiune" (prima disertație, capitolul 10).**

* Traducerea citatelor din această lucrare aparține Lianei Micescu. Vezi Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 311.

***Ibid.*, p. 313.

„ — « Nu văd nimic, dar aud cu atât mai mult. Este un murmur prudent, sunt şoapte abia auzite şi veninoase care pornesc din toate colţurile şi ungherele. Îmi pare că se minte; o blândeţe dulceagă învăluie fiecare sunet. Prin minciună slăbiciunea trebuie să se preschimbe în *merit*, fără nici o îndoială — este aşa cum aţi spus » —

— Mai departe!

— « şi neputinţa, care nu se răzbună, devine ‚bunătate'; josnicia temătoare — ‚umilinţă', supunerea faţă de cei pe care îi urăşti devine ‚ascultare' (anume faţă de unul, despre care ei spun că porunceşte această supunere — îl numesc Dumnezeu). Inofensivitatea celui slab, însăşi laşitatea în care este atât de bogat, rămânerea-în-faţa-uşii, obligaţia de neînlăturat de a aştepta, îşi capătă aici un renume bun ca ‚răbdare', uneori şi *virtute*; neputinţa-de-a-te-răzbuna se numeşte non-voinţa-de-a-te-răzbuna, poate chiar şi iertare (‚căci *ei* nu ştiu ce fac, numai noi ştim ce fac *ei*!'). Se mai vorbeşte — asudând cumplit — şi despre iubirea faţă de duşmani »" (prima disertaţie, capitolul 14).*

Cam acestea sunt cele mai importante pasaje în care Friedrich Nietzsche îşi dezvoltă ciudata teză. Deocamdată să lăsăm de-o parte relaţia resentimentului cu valorile creştine, pentru a pătrunde mai adânc în *unitatea de trăiri* pe care o desemnează acest cuvânt.

Să înlocuim deci definiţia cuvântului cu o caracterizare sau descriere a faptelor. Resentimentul este o *autointoxicare sufletească* ale cărei cauze şi consecinţe sunt foarte precise. El este o atitudine psihică de durată şi ia naştere din pricina reprimării sistematice a descărcării anumitor emoţii şi afecte care sunt normale în sine şi

---

**Ibid.*, p. 323.

aparțin fondului naturii umane; ea determină unele atitudini de durată față de anumite tipuri de valori iluzorii și de judecăți de valoare corespunzătoare acestora. Emoțiile și afectele avute aici în vedere în primul rând sunt următoarele: sentimentul și impulsul răzbunării, ura, răutatea, invidia, pizma, perfidia.

Cel mai important punct de plecare în constituirea resentimentului este impulsul răzbunării. După cum am spus, chiar cuvântul „resentiment“ indică faptul că în cazul emoțiilor amintite aici este vorba despre cele care se întemeiază pe sesizarea în prealabil a unor stări sufletești ale altora, adică despre riposte. Un asemenea impuls de a riposta este însă și impulsul răzbunării, spre deosebire de impulsurile active și agresive, ale căror intenții sunt fie prietenoase, fie ostile. Fiecare impuls al răzbunării trebuie să fie precedat de un atac sau de o ofensă. Aici este însă important faptul că impulsul răzbunării nu coincide nicidecum cu impulsul de a contraataca sau de a te apăra, chiar dacă această ripostă este însoțită de mânie, furie sau indignare. Când, de pildă, un animal atacat îl mușcă pe agresorul său, nu poate fi vorba despre răzbunare. Nici contralovitura dată nemijlocit după o palmă nu înseamnă răzbunare. Pentru situațiile de răzbunare, esențiale sunt mai degrabă două caracteristici aparte: o *înfrânare* cel puțin momentană sau care durează un anumit timp, o ținere sub control a impulsului de a riposta, ripostă ce survine în mod nemijlocit (dar și a pornirilor de mânie și furie legate de acesta) și, odată cu înfrânarea, o amânare a acestei riposte pentru un alt moment și pentru o situație mai nimerită („așteaptă doar până data viitoare“); această înfrânare este pricinuită însă de o reflecție anticipativă, conform căreia în cazul unei

riposte imediate cel care ar da-o ar fi învins; o altă cauză a înfrânării este un pronunțat sentiment de „neputință“, de *slăbiciune*, legat de reflecția anticipativă. Așadar, chiar răzbunarea în sine este o trăire bazată pe un sentiment de neputință, fiind deci întotdeauna în primul rând apanajul celor „slabi“ într-o privință oarecare. Apoi ține de esența răzbunării ca ea să aibă permanent conștiința dictonului „faptă pentru faptă“, nereprezentând, așadar, niciodată doar o ripostă însoțită de afecte.[1]

[1] Când, în interesantele sale studii despre genealogia sentimentului de răzbunare, Steinmetz admite o „răzbunare fără țintă“ ca stadiu preliminar al „răzbunării orientate spre ceva anume“ și invocă în acest sens faptul că în stadiile primitive ale evoluției popoarelor sunt nimicite chiar și animalele (de exemplu calul, atât de apropiat de om) sau copacii sau lucrurile fără viață, dacă acestea au produs o rană, el nu ține seama de esența intenției de răzbunare, care este permanent îndreptată către ceva, spre deosebire de afectele pur circumstanțiale ca mânia, supărarea, furia etc. Chiar și în stadiile civilizate există izbucniri de furie; de pildă, când cineva, de necaz, „snopește în bătaie tot ce prinde“. Acestea nu au de-a face cu răzbunarea. Dacă în acele cazuri este vorba totuși despre răzbunare, există și alte posibilități. Obiectul distrus poate îndeplini față de obiectul spre care se îndreaptă răzbunarea fie funcția de „apartenență“ reală sau presupusă (de exemplu, proprietatea ori averea), fie o funcție simbolică; aceasta din urmă nu trebuie să fie neapărat una de durată, deci poate fi și momentană („prin aceasta mi-o imaginez acum pe cealaltă“). Așadar, de acest fenomen ține nu numai distrugerea tablourilor sau străpungerea fotografiilor, ci, eventual, și mototolirea unei hârtii ori a batistei. În fine, răzbunarea poate deveni „fără obiect“ în măsura în care nu vizează un obiect determinat, ci cuprinde întregul cadru în care s-a petrecut ofensa: un ținut, un oraș etc., ba chiar întreaga lume, înțeleasă în genere ca o „alteritate“. Bunăoară, un asemenea caz s-a petrecut chiar deunăzi: este vorba despre masacrul comis de profesorul Wagner. Dar și aici răzbunarea era „orientată spre ceva“. În toate cazurile de răzbunare gentilică,

În virtutea acestor două caracteristici, impulsul răzbunării este cel mai adecvat punct de plecare pentru constituirea resentimentului. Limba noastră face distincţii exacte. De la sentimentul răzbunării (*Rachegefühl*), trecând prin ranchiună (*Groll*), invidie (*Neid*) şi pizmă (*Scheelsucht*) şi ajungând la perfidie (*Hämischkeit*), sentimentul şi impulsul se desfăşoară, ca să spunem aşa, progresiv, până în preajma resentimentului propriu-zis. În cazul răzbunării şi al invidiei, există încă adesea anumite obiecte pentru aceste modalităţi de negaţie ostilă. Ca să se manifeste, ele au nevoie de anumite motive, iar orientarea lor este legată de obiecte determinate, astfel încât ele dispar odată cu anularea motivelor respective. Reuşita unei răzbunări anulează sentimentul de răzbunare;

---

tribală sau familială (vendeta), obiectul spre care se îndreaptă răzbunarea, odată constituit, nu este transferat colateral asupra neamurilor ofensatorului (de pildă, anticipând durerea pricinuită ofensatorului de compătimirea lui faţă de ruda sa care joacă rolul de obiect al răzbunării): doar că familia, tribul etc. sunt concepute ca fiind însuşi făptaşul, faţă de care acel membru al comunităţii nu are decât funcţia unui organ (ca şi cum i-aş tăia un picior celui care mi-a tăiat mâna). De altfel, esenţa ultimă a sentimentului de răzbunare nu pare a fi legată de ofensarea sau de diminuarea valorii proprii de către un alt individ, ci poate fi suscitată şi de noi înşine, printr-o diminuare a propriei valori (sau printr-o diminuare a valorii altuia, însoţită de simpatia pe care o avem pentru acesta). Astfel se întâmplă în cazurile în care se spune: „Mi-aş trage o mamă de bătaie“, „mi-aş smulge părul din cap“ etc. Aceste manifestări nu au încă nimic de-a face cu actul de căinţă ori cu nevoia de pocăinţă şi de ispăşire. Acestea din urmă nu sunt impulsuri vitale, ci acte spirituale şi tind numai spre tărâmul valorilor morale. *Cf.* S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* (*Studii etnologice despre prima fază de dezvoltare a pedepsei*), Leiden, 1894. *Cf.* apoi disertaţia mea „Reue und Wiedergeburt“ („Căinţă şi renaştere“), în volumul *Vom Ewigen im Menschen* (*Despre eternul din om*).

la fel, sancționarea celui vizat de impulsul răzbunării, de pildă chiar autosancționarea, ca și adevărata iertare; și invidia dispare când bunul pentru care invidiez pe cineva a trecut în posesia mea. În schimb, pizma este deja o atitudine care nu e legată în același sens de anumite obiecte; ea nu este generată de motive determinate și nici nu dispare odată cu acestea. Mai curând sunt *urmăriți*, la oameni și la lucruri, acei factori valorici și acele obiecte care o pot satisface. Terfelirea și doborârea-de-pe-soclu, la care recurge pizma, exacerbarea factorilor valorici negativi întâlniți la oameni și la lucruri — factori care rețin atenția tocmai fiindcă apar la un loc cu puternici factori valorici pozitivi —, faptul că pizma zăbovește asupra acestor factori negativi, simțind totodată o intensă mulțumire sufletească generată de existența acestora, devin în cazul pizmei *o formă* stabilă de derulare a trăirilor, unde își pot găsi loc cele mai diverse conținuturi. Tocmai în cadrul acestei forme sau structuri *se constituie* experiența concretă de viață a pizmașului. Abia structura e cea care o alege, transformând experiența de viață doar posibilă într-una reală. Așadar, apariția pizmei nu mai e un simplu efect al unei asemenea experiențe; iar experiența se formează absolut independent de faptul că obiectul ei are o legătură directă sau indirectă cu paguba sau cu folosul, fie și numai posibile, aduse individului respectiv ori cu favorizarea sau cu înfrânarea acestuia. În cazul „perfidiei", imboldul detractiv a devenit mai profund și mai interiorizat; el este oarecum mereu gata să se năpustească și să se trădeze printr-un gest necontrolat, printr-un fel de a zâmbi etc. Un drum analog se parcurge de la simpla „bucurie inspirată de necazul altuia" la „răutatea" care caută să genereze noi prilejuri de bucurie pricinuită de necazul altuia și se

dovedește deja mai detașată de *anumite* obiecte decât bucuria inspirată de necazul altuia.

Însă toate acestea nu înseamnă resentiment. Acestea sunt doar stadii în formarea punctelor lui de plecare. Sentimentul răzbunării, invidia, pizma, perfidia, bucuria inspirată de necazul altuia și răutatea survin în formarea resentimentului doar atunci când lipsește și o biruință morală (de pildă, o *adevărată* iertare în cazul răzbunării), și o faptă, respectiv o expresie adecvată emoției, în manifestări de tipul vorbelor de ocară, al amenințării cu pumnul etc.; iar acestea lipsesc pentru că o conștiință mai accentuată a *neputinței* stăvilește o asemenea faptă sau expresie. Cel care e cuprins de răzbunare și este determinat de sentiment să acționeze, iar atunci se răzbună, cel care urăște și-i aduce prejudicii adversarului sau îi spune cel puțin „părerea lui“ sau măcar se eliberează ocărându-l față de alții, invidiosul care încearcă să dobândească prin muncă, prin troc, prin fărădelege și prin violență bunul pe care-l vizează invidia sa — toți aceștia nu cad pradă resentimentului. Condiții pentru apariția acestuia există doar acolo unde o impetuozitate deosebită a afectelor respective își dă mâna cu sentimentul neputinței de a le pune în practică — iar acest lucru le „îndârjește“ — fie dintr-o slăbiciune de ordin fizic sau spiritual, fie din teama și frica de cei la care se raportează afectele. Așadar, resentimentul își restrânge teritoriul în primul rând la cei momentan *aserviți, dominați*, care se împotrivesc zadarnic unei autorități. Când resentimentul apare la alții ori este transmis prin molipsire psihică — otrava sufletească extraordinar de contagioasă a resentimentului poate produce cu mare ușurință acest efect — sau când există chiar în omul respectiv un impuls reprimat cu violență de la care pornește formarea resentimentului și care se revoltă acum sub această formă

de „cătrănire“ și de „înveninare“ a personalității. Dacă un servitor maltratat se descarcă ocărând după ce a ieșit din camera stăpânului, el nu cade pradă acelei „toxicități“ lăuntrice specifice resentimentului; cu totul altfel stau însă lucrurile când trebuie să continue „să facă haz de necaz“ (cum se spune atât de plastic) și-și ascunde în sine aversiunea și afectele ostile.

Să urmărim însă mai îndeaproape diferitele puncte de plecare ale formării resentimentului.

Impulsurile răzbunării conduc la formarea resentimentului cu atât mai mult cu cât sentimentul răzbunării devine o adevărată *sete de răzbunare* și cu cât impulsul răzbunării se deplasează spre zonele unor obiecte nedeterminate, care trebuie să aibă o singură trăsătură comună; totodată aceasta se întâmplă cu atât mai puțin cu cât setea de răzbunare își găsește satisfacția răzbunându-se pe un anumit obiect. În special când conștiința „cauzei juste“, legată în genere, prin însăși natura ei, de sentimentul răzbunării (conștiință absentă, de pildă, în izbucnirile de furie sau de mânie), accede la ideea de „datorie“, un sentiment al răzbunării niciodată satisfăcut poate duce de-a dreptul la veștejire lăuntrică și la moarte.[2] Dacă apare setea de răzbunare, întâmplările care pot prilejui un act de răzbunare motivat interior sunt căutate și ele pur și simplu instinctiv (nu în urma unui act de voință conștient) sau, printr-o tendință de mistificare, se atribuie în mod eronat intenții ofensatoare tuturor acțiunilor și manifestărilor posibile ale altora, deși acestea nu aveau nicidecum astfel de intenții. Adesea o „vulnerabilitate“

[2] În cartea sa *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (*Schița unei morale lipsite de obligații și de sancțiuni*) (1885), J. M. Guyau citează asemenea exemple.

deosebit de mare constituie simptomul unui caracter dornic de răzbunare. Setea de răzbunare deja existentă își caută atunci prilejuri să izbucnească. Se trece propriu-zis la atac numai când se crede că e vorba de răzbunare. Dar setea de răzbunare conduce la formarea resentimentului cu atât mai mult cu cât este *reprimată* comiterea răzbunării, care generează reabilitarea sentimentului rănit al propriei valori ori a „onoarei“ lezate sau „satisfacția“ pentru repararea daunei suferite; ea este reprimată într-o și mai mare măsură dacă este refulată *expresia* lăuntrică a *fanteziei*, până la urmă fiind refulat însuși impulsul răzbunării. Abia atunci acestei *stări* i se asociază tendința de a detracta valoarea celuilalt, tendință care detensionează situația pe o cale iluzorie.

Condițiile de acest tip sunt împlinite însă cu atât mai mult cu cât intervin următorii factori:

Ține de esența sentimentului de răzbunare — care oricum, din neputință, se bazează pe plasarea în plan secundar a primului impuls de a riposta ca el să aibă tendința de continuă refulare și de plasare în plan secundar. Acest lucru îl exprimă și proverbul german potrivit căruia „răzbunarea se consumă cel mai bine rece“. De aceea sentimentul răzbunării — *ceteris paribus** — reprezintă întotdeauna atitudinea părții mai slabe. În egală măsură însă ține de esența lui să-i *pună*, într-o anumită măsură, *pe aceeași treaptă* pe cel ofensat și pe ofensator.[3]

* Dacă nu intervin alți factori.

[3] Uriașa explozie de resentimente împotriva nobilimii, din timpul Revoluției Franceze, și tot ce are legătură cu resentimentul ca mod de viață, precum și cultivarea resentimentului în genere ar fi fost absolut de neconceput dacă însăși nobilimea respectivă [conform calculelor lui W. Sombart — vezi *Luxus und Kapitalismus* (*Lux și capitalism*), München, 1912, pp. 10–24] nu s-ar fi

Sclavul, care are o fire de sclav sau se simte el însuși sclav și știe acest lucru, *nu* are sentimentul răzbunării când este jignit de stăpân; nici servitorul umil când este luat la rost; nici copilul căruia i se dă o palmă. Dimpotrivă, pretențiile mari, tăinuite în sine, trufia grozavă, nepotrivită cu poziția socială sunt deosebit de favorabile trezirii sentimentului de răzbunare. Din punct de vedere sociologic, de aici rezultă un principiu important, potrivit căruia cantitatea acestei dinamite sufletești va spori pe măsură ce va crește *diferența* dintre situația juridică — fie politic-constituțională, fie corespunzătoare „bunei-cuviințe“ — și importanța publică a grupurilor, pe de o parte, și raporturile lor *efective* de forțe, pe de altă parte. Totul depinde nu numai de unul dintre acești factori, ci de diferența dintre ei. Într-o democrație nu doar politică, ci și socială, care tinde spre egalitatea proprietății, s-ar reduce măcar resentimentul social. Dar tot redus ar fi — și a fost redus într-adevăr —, de exemplu, într-o orânduire socială bazată pe caste, cum a existat în India, sau într-o orânduire în care clasele sunt bine conturate. Prin urmare, încărcătura maximă de resentiment trebuie să existe în acea societate în care, așa cum se întâmplă în societatea noastră, aproximativ aceleași drepturi politice și de altă natură — respectiv egalitatea socială în drepturi, egalitate formală, recunoscută oficial — merg mână în mână cu diferențele foarte mari de putere efectivă, de proprietate

---

amestecat cu mai mult de patru cincimi din efectivul ei nominal cu clasa burgheză, care, cumpărând bunurile nobilimii, și-a însușit titlurile și numele posesorilor lor, și dacă nu și-ar fi distrus legăturile de sânge prin căsătorii din interes. Abia acest nou *sentiment de egalitate* al revoltaților împotriva păturii dominante a înăsprit și resentimentul respectiv.

și de dezvoltare reală; o societate în care fiecare are „dreptul“ să se compare cu oricine și totuși „nu se poate compara efectiv“. Făcând cu totul abstracție de caracterele și de trăirile individuale, există aici, fără îndoială, o puternică încărcătură de resentiment a societății, generată chiar de *structura* acesteia.

Acestui factor i se alătură un altul: sentimentul răzbunării se transformă în resentiment cu atât mai mult cu cât sentimentul răzbunării trece în stări de durată, resimțite continuu ca „ofensatoare“, care scapă controlului voinței ofensatului, și cu cât ofensa este resimțită ca o *fatalitate*. Cel mai pregnant caz de acest tip este cel în care un individ sau un grup resimt chiar *existența* lor și modul lor de a fi ca pe ceva care trebuie într-un fel răzbunat. Este cazul tuturor indivizilor care au deficiențe fizice și inaptitudini organice, în special de tipul celor care pot fi observate cu ușurință. Resentimentul infirmilor este bine cunoscut; la fel cel al neroziei sub-normale și al prostiei. Așa cum relevă pe bună dreptate Nietzsche, enormul resentiment iudaic este alimentat din două surse: din convergența uriașei mândrii naționale a acestui popor („poporul ales“) cu un dispreț și o umilință resimțite vreme de secole ca o *fatalitate*; iar mai nou, și într-o măsură deosebită, din convergența dintre egalitatea formală în drepturi, de natură constituțională, și o desconsiderare efectivă. Alături de diverse predispoziții și de alte cauze, apetitul pentru câștig, amplificat la maximum, al acestui popor este, neîndoielnic, o consecință a dereglării constitutive a orgoliului iudaic; el este supracompensația pentru absența unei recunoașteri sociale pe măsura sentimentului național al propriei valori. Simțământul că propria existență de grup și constitui-

rea ei potrivit unui destin ar fi ceva care „strigă după răzbunare“ a devenit un motor puternic și al manifestărilor celei de-a patra clase sociale în evoluția acesteia. Cu cât este resimțită mai fatalist o presiune socială de durată, cu atât aceasta va reuși mai puțin să descătușeze forțele necesare unei schimbări reale a stărilor de lucruri respective și cu atât mai mult își va vărsa focul pe toate câte există, practicând o *critică* lipsită de țeluri pozitive. Tipul aparte de „critică“ pe care-l putem numi „critică resentimentară“ constă aici în faptul că orice remediu al stărilor de lucruri resimțite drept critice nu provoacă satisfacție — așa cum se întâmplă cu fiecare critică ale cărei țeluri sunt pozitive —, ci, dimpotrivă, stârnește insatisfacție, întrucât curmă plăcerea tot mai mare care rezidă în invectiva și în negația pură. Pentru mai multe dintre partidele noastre politice actuale este valabilă teza că nimic nu le înfurie mai tare decât fie *realizarea* unei părți din cerințele programului lor, fie înveninarea înaltului lor sentiment de „opoziție principală“ prin faptul că unii dintre reprezentanții lor sunt implicați într-o colaborare utilă vieții statului. „Critica resentimentară“ are tocmai particularitatea că nici nu „vrea“ în mod serios ceea ce pretinde că vrea; ea nu critică pentru îndreptarea răului, ci folosește acest lucru ca pretext pentru a-și da în general cu părerea. Cine nu-i cunoaște pe unii deputați din parlamentele noastre, a căror critică este atât de absolută și de fără măsură tocmai pentru că nimic nu li se pare mai sigur decât faptul că nu vor ajunge niciodată miniștri? Abia atunci când această *teamă* de putere — în opoziție cu *voința* de putere — devine constitutivă, resentimentul ajunge motorul criticii. În schimb este o practică veche să se extragă numaidecât dintele veninos

al criticii politice a unui partid, prin implicarea acestuia într-o colaborare utilă statului.[4]

Un al doilea punct de plecare în formarea resentimentului îl constituie *invidia, gelozia* și *spiritul de concurență*. „Invidia“, în sensul obișnuit al cuvântului, își are originea în sentimentul de neputință care împiedică aspirația spre un bun prin faptul că acesta este deținut de altcineva. Tensiunea dintre aspirație și neputință nu conduce însă la invidie decât atunci când ea se descarcă într-un act de ură sau într-o atitudine dușmănoasă față de posesorul acelui bun, așadar atunci când, grație unei mistificări, celălalt și bunul deținut de el sunt resimțiți dureros drept *cauza* nonposesiei bunului respectiv. Tensiunea inițială se diminuează întru câtva prin această mistificare; ea ne dă iluzia unei reacții pozitive „la“ aspirația noastră[5] — ceea ce nu este de fapt decât neputința noastră de a intra în posesia bunului respectiv. Fără trăirea aparte a acestei neputințe și fără această mistificare cauzală nu se

[4] Semiparlamentarismul contemporan din Imperiul German are totuși un efect favorabil asupra sănătății naționale, fiind o formă de descărcare a resentimentului acumulat; dar, dacă parlamentul este eliminat din activitatea de guvernare sau măcar din funcția de a reprezenta o formă de selecție pentru cele mai luminate minți politice și pentru cele mai puternice voințe ale națiunii, el nu face decât să atragă acele tipuri de resentiment care-și asumă sarcina, prin voturile lor de neîncredere, mai degrabă de a consolida decât de a zdruncina poziția miniștrilor.

[5] De aceea, în sentimentul de invidie simpla posesie de către celălalt a bunului râvnit ni se pare de-a dreptul un „rapt“ al celui care și-a însușit bunul respectiv: aceasta este urmarea faptului că, privind bunul cu ochii minții, ni-l însușim mai întâi (iluzoriu), astfel încât, atunci când îi descoperim dintr-odată posesorul, acesta ne apare ca o „forță“ care ne-a sustras bunul, ca un „jefuitor“.

poate ajunge la o invidie autentică. Simpla indispoziție generată de faptul că un altul deține bunul la care râvnesc nu este „invidie"; ea este totodată un motiv de a dobândi într-un fel oarecare bunul respectiv sau unul similar; de exemplu, prin muncă ori cumpărare, prin violență sau rapt. Abia atunci când eșuează tentativa dobândirii bunului în aceste moduri și se instalează conștiința neputinței se ivește *invidia.* De aceea este complet greșit să plasăm invidia — ca forță motrice în evoluția civilizației — alături de alți factori sufletești (lăcomie, sete de putere, vanitate). Invidia nu tensionează, ci detensionează voința de a câștiga. Pe de altă parte însă, invidia duce la aceasta și, cu atât mai mult, la formarea resentimentului abia atunci când este vorba despre valori și bunuri care, prin natura lor, sunt *de nedobândit* și când acestea sunt plasate totuși într-un domeniu comun, în care ne comparăm cu alții. Invidia cea mai neputincioasă este totodată și cea mai îngrozitoare. De aceea invidia care declanșează cel mai intens proces de formare a resentimentului este invidia îndreptată *către ființa* și *existența* individuală a unei alte persoane: *invidia existențială.* Întru câtva această invidie șoptește neîncetat: „Toate pot să ți le iert; dar nu și faptul că exiști și ești ființa care ești; nu numai că nu sunt ce ești tu, dar și că « eu » nu sunt « tu »." Această „invidie" îl uzurpă pe celălalt, răpindu-i chiar simpla lui existență care, ca atare, este resimțită ca o „presiune" și ca un „reproș", ca o teribilă unitate de măsură a propriei persoane. Există totdeauna în viața oamenilor însemnați perioade critice în care intenția de dragoste și invidia față de alții, pe care trebuie să-i aprecieze datorită marilor lor calități, îi copleșesc alternativ, într-un mod încă labil, și abia mai târziu una sau alta dintre atitudini ajunge să se fixeze. Așa

ceva are în vedere Goethe când spune: „În fața marilor calități ale altuia nu există alt mijloc de salvare decât iubirea." În relația lui Antonio cu Tasso, Goethe sugerează, în scena a treia a actului al doilea, o asemenea stare de labilitate.* Între Marius și Sulla sau Cezar și Brutus se desfășoară o dinamică analoagă. Făcând abstracție de aceste cazuri, totuși rare, de invidie existențială, întâlnim, pe de altă parte, în primul rând predispoziții naturale și de caracter, mai mult sau mai puțin răspândite la indivizi și grupuri, predispoziții care declanșează de obicei invidia resentimentară: invidia din cauza frumuseții, a deosebirii de rasă, a valorilor caracteriale ereditare, iar acest lucru într-o mai mare măsură decât invidia generată de avere, stare socială, faimă, prețuire. Abia acestor tipuri de invidie li se asociază fenomenul devalorizării iluzorii a valorilor pozitive, care stârnesc inițial invidia, fenomen pe care îl vom lua în discuție mai târziu.

În toate aceste cazuri însă, originea resentimentului este legată de un tip aparte de atitudine față de *compararea valorică* a propriei persoane cu alții. Această atitudine merită o scurtă examinare separată. Permanent facem comparații între propria noastră valoare în genere sau unele dintre însușirile noastre și valorile atribuite altora; fiecare compară, atât individul distins, cât și cel comun, cel bun și cel rău. Cine-și alege, de pildă, un model, un „erou" este legat într-un fel sau altul de o asemenea comparație valorică. Orice gelozie, orice ambiție, dar și o comportare ca aceea a „adepților lui Cristos" sunt îmbibate de astfel de comparații. Nu putem fi de acord cu G. Simmel, care încearcă să definească tipul „distinsului" prin faptul că acesta nu face comparații între el sau

* Scheler se referă aici la drama lui Goethe *Torquato Tasso.*

valoarea lui și alții, că „refuză orice comparație". Cel care refuză orice comparație nu e distins, ci unul dintre „originalii" lui Goethe, un „smintit pe cont propriu" — dacă nu cumva un snob. Dar, cu siguranță, există ceva just în considerațiile lui Simmel. Orice „conștiință comparativă" se poate realiza în diverse feluri. Două dintre acestea constau în faptul că elementele relației fie sunt percepute diferit, încă *dinaintea* declanșării procesului de comparație și în mod independent de acesta sau de relația ce stă să se nască (spunem, bunăoară, „asemănător", „identic" etc., fără ca acest lucru să fie precedat de o activitate comparativă); fie, invers, elementele sunt date abia ca niște concretizări ale fundamentelor încă *nedeterminate* ale unor fenomene relaționale pure sau conexe, deja sesizate. Este un fenomen constatat că ne pot fi date relații între două elemente (de exemplu: culori, sunete, chipuri etc.) chiar odată cu unul singur dintre aceste elemente; de pildă, asemănarea categorică, bine determinată, a unui chip cu un altul, pe care nu ni-l reprezentăm încă și-l căutăm abia ulterior printre amintirile noastre. Conștiința relației unor conținuturi fie simple, fie complexe are aici un efect determinant pentru apariția în conștiință a celuilalt conținut. Într-adevăr, pe cale fenomenală pot fi dovedite chiar trăirile pure ale unor relații, trăiri ce-și caută abia după aceea fundamentele pe care le conștientizăm tocmai în acest mod; astfel, conținuturile respective ocupă locurile încă neprecizate ale relației care ne este deja dată și determinată. Aici, această diferențiere este importantă. Ceea ce Simmel numește comportament „distins" constă în faptul că niciodată o „măsurare" a valorii mele comparate cu valoarea atribuită altuia nu se transformă în *condiție* fundamentală pentru perceperea valorii proprii și a valorii celuilalt și că această măsurare

nu limitează niciodată, în funcție de conținutul lor, valorile care ajung să fie percepute de mine și de celălalt. „Distinsul“ are o conștiință complet naivă, lipsită de reflecție, obscură, care se realizează continuu, în fiecare moment de conștiință al existenței sale; este vorba despre conștiința naivă a propriei valori și a bogăției sale existențiale, într-un fel a înrădăcinării lui autonome în univers. Această conștiință nu este altceva decât „mândrie“ — un comportament care rezultă tocmai din experiența *diminuării* acestei conștiințe „naive“ a propriei valori și este o „fixare“ artificială aparte a propriei valori, o „fixare“ ce se așteaptă la aceasta, un act al perceperii și al „conservării“ sale pe calea reflecției.[6] Tocmai acest sentiment naiv al propriei valori, inseparabil de el ca tonusul de mușchi, este cel care-i permite distinsului să asimileze în liniște valorile pozitive ale altora, cu puzderia lor de conținuturi și de configurații, făcându-l să le „îngăduie“ cu mărinimie și celorlalți deținerea valorilor respective. Faptul că universul conține *mai multe* valori pozitive îl umple de bucurie pe „cel distins“ și face ca lumea să-i apară mai dragă decât îi era înainte. Acest sentiment naiv al propriei valori, specific „distinsului“, nu este „compus“, să zicem, din sentimente deosebite ale valorii, din cele care vizează valorile însușirilor, aptitudinilor și predispozițiilor sale individuale; mai curând se vizează inițial însăși *ființa* și *existența* sa. Tocmai de aceea „distinsul“ poate constata liniștit, prin comparație, că altcineva îi este „superior“ în privința unei „însușiri“ sau a alteia, a cutărei „aptitudini“, ba chiar în privința tuturor aptitudinilor. Astfel sentimentul naiv al

---

[6] Așadar, mândria se bazează întotdeauna pe o *carență* a acestei firești conștiințe de sine.

valorii existenței sale — care nu trebuie demonstrat sau justificat mai întâi prin performanțe și aptitudini pentru performanțe, ci cel mult „confirmat“ de acestea — nu este diminuat. În schimb, tipul „comun“ (în sensul exact al cuvântului) constă, în definitiv, în faptul că perceperea valorii proprii și a valorii celuilalt se înfăptuiește *doar pe fundamentul* perceperii relației *dintre* valoarea proprie și cealaltă și că sunt percepute limpede numai acele calități ale valorii care constituie „posibile“ valori de diferențiere între valoarea proprie și cealaltă. „Distinsul“ are experiența valorilor *înainte* de comparație, „comunul“ abia *în* și *prin* comparație. O structură ca „relația dintre valoarea proprie și cealaltă“ se transformă, așadar, în cazul „comunului“, într-o condiție selectivă a modului în care el percepe valorile în general. „Comunul“ nu poate concepe valoarea altora fără a o socoti totodată „superioară“ sau „inferioară“, fără a vedea în ea „mai mult“ sau „mai puțin“ decât propria-i valoare, așadar fără a-i *compara* pe ceilalți cu sine și invers.

Pe fundamentul comun al unei astfel de atitudini se ridică însă acum două subtipuri, diferențiate în funcție de modul în care forța sau slăbiciunea, puterea sau neputința se corelează cu acea atitudine comparativă. Subtipul plin de forță al celui care evaluează „în mod comun“ devine *„arivist“*, iar subtipul slab, *resentimentar*.

Nu-l numim „arivist“ pe cel care, energic și viguros, aspiră spre putere, avere, onoare sau alte bunuri de valoare. Atâta vreme cât mai are în minte conținutul unui „lucru“ pe care-l cultivă și susține în activitatea și în profesia lui, nu i se cuvine acest nume. „Arivist“ este mai degrabă cel pentru care a fi mai mult, a valora mai mult etc., într-o eventuală comparație cu alții, devine *conținutul* țelului său, *înainte* de determinarea valorii pe care

o poate avea lucrul respectiv; pentru arivist orice „lucru" nu e decât un prilej oarecare de a anula sentimentul apăsător de „a fi mai puțin", care survine într-o astfel de comparație.

Dacă acest tip de concepere a valorilor ajunge tipul dominant dintr-o *societate, sistemul concurențial* devine sufletul acelei societăți. El apare cu atât „mai pur" cu cât, la nivelul anumitor sfere care corespund, de pildă, claselor sociale, comparația este mai redusă; la fel, comparația cu ideile conexe, privitoare la subzistența pe măsura stării sociale, modul de viață „potrivit rangului", buna-cuviință etc. Înainte de secolul al XIII-lea, agricultorul medieval nu se compara cu seniorul feudal, meșteșugarul cu cavalerul etc. El se compara cel mult cu agricultorul mai bogat sau mai bine văzut și tot așa fiecare numai în interiorul clasei *lui* sociale. Din anumite idei despre unitățile obiective ale menirilor fiecărei clase sociale, meniri proprii grupului ca atare, se încheagă aici acea concepție comparativă în limitele unor totalități care, la rândul lor, sunt comparate cel mult ca totalități. De aceea, în asemenea epoci se impune pretutindeni, în toate împrejurările vieții, ideea despre „locul" hărăzit de Dumnezeu și de natură; fiecare se simte „pus" într-un loc unde trebuie să-și îndeplinească propria datorie. Sentimentul valorii de sine și ceea ce râvnește fiecare nu depășesc limitele respectivei poziții valorice. De la rege până la târfă și călău, fiecare poartă cu sine acea „distincție" formală de comportament care-l face indispensabil în „locul" ce i s-a atribuit. În schimb, în „sistemul concurențial" ideile despre menirile obiective, ca și valorile lor se dezvoltă în principiu abia *pe baza* dorinței tuturor de a fi și de a valora mai mult în toate. Fiecare „loc" ajunge să fie acum un simplu punct de tranziție în această

goană generală. *Nemărginirea* lăuntrică a aspirației este aici o consecință a suprimării oricărei constrângeri valorice originare, obiective și calitative, a aspirației. În același timp însă, această structură a conceperii valorilor duce de la sine, în privința bunurilor reale, la conceperea lor inițială ca „marfă", altfel spus ca obiect de schimb exprimabil valoric în bani. Totodată, ea duce la conceperea scurgerii temporale a vieții, atât a indivizilor, cât și a comunităților, sub forma unui „progres"; acestei concepții i se asociază o „năzuință de progres" specifică. Dacă până acum „posesia" unei unități valorice calitative și „savurarea" acesteia au constituit permanent destinația motivației unei derulări economice care alcătuiește o unitate de fenomene ale trăirii (oricât de mică sau de mare ar fi considerată această unitate), iar banii au funcționat atunci doar ca un scop tranzitoriu (ca mijloc de schimb), acum „destinația" unei asemenea unități de derulare revine unui cuantum de valoare exprimat în bani, iar calitatea bunului devine „scop tranzitoriu". Structura motivației devine bani-marfă-bani, în timp ce până acum era marfă-bani-marfă (K. Marx).

Firește, savurarea valorilor calitative nu contenește, dar ea — ba chiar eventualitatea ei — rămâne doar în limitele bunurilor percepute cândva *în primul rând* ca o unitate de valoare a mărfurilor.

Chiar actul de concepere a valorilor generale și individuale din fiecare *fază a vieții* (copilărie, tinerețe, maturitate și bătrânețe) îmbracă acum un aspect particular — acela că numai valoarea *sporită* a unei faze superioare alteia ajunge la conștiința care percepe valoarea, așadar că nici o fază nu mai are o valoare proprie și un sens specific. Ideile de „progres" și de „regres" nu sunt descoperite și justificate empiric în fazele vieții, văzute și stabilite mai

întâi în propriul lor conținut, ci ajung forme de selecție ale concepției despre sine, despre alții și despre istorie. Abia J. J. Rousseau s-a împotrivit unei teorii a educației care consideră copilăria și tinerețea doar ca pe o formă preliminară a maturității. Abia L. v. Ranke a opus concepției copilărești a liberalismului despre progres în istorie minunatele sale principii: „O astfel de generație, fiind oarecum lipsită de autonomie, n-ar avea importanță în și pentru sine; ea ar însemna ceva mai mult numai în măsura în care ar constitui o treaptă pentru generația următoare și nu s-ar afla într-o relație nemijlocită cu divinul. Eu afirm însă: fiecare epocă este legată nemijlocit de Dumnezeu, iar valoarea ei nu rezidă nicidecum în ceea ce rezultă din ea, ci în însăși existența ei, în sinele ei propriu."[7] Concepției respinse aici îi corespunde năzuința spre progres a cărei esență constă în faptul că aspirația și fapta nu sunt conduse de anumite scopuri obiective, ci simpla depășire a fazei date — „recordul" — devine cauza principală a tuturor acțiunilor, iar scopurile obiective, *reieșite* abia *ulterior din* această aspirație, apar ca „puncte de tranziție" oarecare ale mișcării progresive.

Altfel stau lucrurile când de atitudinea față de simpla evaluare în cadrul relației este legată *neputința.* Atunci, apăsătoarea conștiință a inferiorității, care trebuie să apară mereu din pricina tipului „comun" de concepere a valorii, nu poate produce un comportament activ. Cu toate acestea tensiunea chinuitoare cere să fie aplanată. Ea găsește soluția în *mistificarea valorică* specifică *resentimentului.* Conștiința superiorității sau a echivalenței, căutată de tipul „comun" și care rezolvă tensiunea, este obținută

[7] *Cf.* L. v. Ranke. *Über die Epochen der neueren Geschichte* (*Despre epocile istoriei moderne*). Prima prelegere.

în acest caz printr-o iluzorie *depreciere* a însușirilor valoroase ale obiectului comparației sau printr-o „orbire“ specifică în fața lor; în al doilea rând însă — și abia aceasta este principala realizare a resentimentului —, prin iluzia și falsificarea *valorilor însele*, prin a căror existență și însemnătate eventualele obiecte ale comparației au un caracter cu adevărat merituos și de mare valoare.[8]

În acest loc o întrebare generală privitoare la abordarea filozofică a problemei valorilor capătă atâta importanță pentru înțelegerea mistificării resentimentare, încât nu o putem ocoli. Ea se referă la *raportul fundamental dintre conștiința valorilor și aspirație* sau dorință. O teorie frecvent susținută de la Spinoza încoace afirmă că sensul cuvintelor care desemnează valori pozitive și negative, de exemplu sensul cuvintelor „bun“ și „rău“, nu este în fond altul decât „a deveni obiect al dorinței“ sau „a fi râvnit“, respectiv „a fi obiectul unei repulsii“. Bun — potrivit lui Spinoza — înseamnă „a deveni un obiect al dorinței“; sau „a putea deveni obiect al dorinței“, când în prezent nu există o dorință. Așadar, conform acestei teorii, râvnirea și repulsia nu se întemeiază pe o *conștiință valorică* — fundamentală și prealabilă — „a ceva“, ci această conștiință a valorilor nu „este“ decât tocmai conștiința de a dori sau chiar de a putea dori. Am combătut cu de-amănuntul teoria respectivă în altă parte.[9] Aici e de remarcat doar că însăși această teorie

[8] Vezi în continuare.

[9] Vezi *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Formalismul în etică și etica materială a valorilor*), partea a II-a. *Cf.* și articolul meu „Ethik“ („Etica“) din *Jahrbücher der Philosophie*, anul al II-lea, editor Max Frischeisen-Köhler, Berlin, 1914.

este un produs pur al resentimentului și, totodată, o descriere a resentimentului. De fapt, în orice aspirație este conținută intuitiv o conștiință fundamentală a valorilor, care se realizează simțind sau „preferând“ valorile respective. Ce-i drept însă, ea poate ajunge la fenomenul de *orbire în fața valorilor* sau de *mistificare a acestora* în cazul tuturor valorilor pe care subiectul respectiv se simte incapabil să le râvnească. Coborârea valorilor — mai bine zis a *celor* recunoscute — până la nivelul propriei dorințe efective sau al capacității de a râvni (în opoziție cu actul conștient al *resemnării* în realizarea acestor valori), așadar limitarea conștiinței valorilor la *propriile aptitudini* de a aspira — în locul comparării acestor aptitudini cu valorile anterior acceptate —, împărțirea iluzorie a domeniului valorilor după criteriul „superiorității“ și al „inferiorității“, conform edificării dorințelor și a țelurilor proprii ale voinței, nu acesta, cum spune acea teorie, este procesul prin care se realizează o conștiință normală și profund obiectivă a valorilor, ci, dimpotrivă, toate acestea constituie principala sursă a orbirii, a mistificărilor și a iluziilor conștiinței valorice. Însuși actul „resemnării“ dovedește că odată cu capacitatea de a râvni nu trebuie distrusă și conștiința valorilor. În cazul în care conștiința începe să limiteze și conținutul conștiinței noastre *valorice* — lucru la care chiar *noi putem* râvni; vezi, de pildă, atitudinea bătrânilor față de valorile la care nu pot râvni decât tinerii — sau în cazul în care conținuturile aspirației se așază ca niște medii stânjenitoare peste conținuturile conștiinței noastre valorice, atunci a fost, principial, deja pusă în mișcare acea tendință de coborâre a tuturor valorilor până la nivelul stării noastre de fapt — o tendință care sfârșește prin a

defăima lumea și valorile ei. Doar actul oportun al „resemnării" ne eliberează de această tendință spre automistificare. De asemenea doar el face ca noi să mai putem avea „îngăduință" atunci când nu mai putem „râvni". O dovadă riguroasă pentru *independența* pe care conștiința noastră valorică o are față de râvnire și față de capacitatea de a râvni se poate vedea și în faptul că, odată cu pervertirea dorințelor (de exemplu, pervertirea apetitului alimentar, a celui sexual, plăcerea masochistă etc.), nu este pervertită în mod necesar și conștiința *valorilor*. Mai cu seamă la începutul unor asemenea perversiuni, chiar și senzațiile sunt încă normale, potrivit lui Ribot și altora. De pildă, mâncarea „grețoasă" mai trezește greață, deși apetitul alimentar este orientat către ea. Abia mai târziu „simțămintele se supun treptat impulsului" (Ribot), dar și atunci conștiința valorilor nu urmează încă în mod necesar impulsul. De aceea nu există „pervertiri ale simțământului valorilor" corespunzătoare pervertirilor dorinței, ci doar *iluzii și mistificări* ale simțământului valorilor în funcție de caracterul, esențial pentru cunoaștere, al acestui „simțământ" sau al „preferinței".

Specificitatea fenomenelor de mistificare a valorilor cauzată de resentiment, particularitatea trăirilor proprii atitudinii interioare a unui om care, de exemplu, „defăimează" valorile altora, apăsătoare pentru el, nu constau deci în faptul că el n-ar resimți valorile pozitive ale altora „ca" pe niște valori pozitive, oricum „superioare", și că acestea nici n-ar „exista" pentru ceea ce trăiește el. În acest caz nici n-ar mai putea fi vorba despre o „mistificare". Dar această specificitate nu constă nici în faptul că, resimțindu-le într-adevăr, el și-ar da cu părerea despre ele, făcând doar afirmații false, care contrazic ceea ce resimte. Aceasta ar fi o „eroare" sau o minciună. Dacă

am descrie atitudinea sa, n-am putea spune decât cam așa: pentru el valorile sunt încă pozitive și superioare, dar *acoperite* întru câtva de valori mistificate, prin care ele nu „transpar“ decât vag. Această „transparență“ a adevăratelor valori obiective prin valorile aparente, opuse lor de iluzia creată de resentiment, această conștiință obscură de a trăi într-o *lume aparentă*, falsă, fără a avea puterea de a o străbate și de a vedea ce *este*, rămân elemente indisolubile ale întregului context al trăirii.[10]

---

[10] Într-un interesant studiu intitulat *Christus und das Ressentiment* (*Cristos și resentimentul*) (publicat în „Suplimentul“ la *Hamburger Korrespondent* din 28 septembrie 1913), A. Gustav Hübener atrage atenția, în legătură cu articolul citat mai sus, că biserica creștină pune nemijlocit, chiar în ideea și figura diavolului, un licăr al cunoașterii binelui. La John Milton, Satan își recunoaște principiul cu următoarele cuvinte:

Farewell remorse: all good to me is lost,
Evil be thou my good
* „... bun-rămas
Pentru vecie fricii și căinței!
Pierdut e orice bine pentru mine —
Deci Răul fie-mi Binele de-acuma!“

Dar cerul continuă „să strălucească în sufletul lui“, astfel încât Satan „trebuie să tragă cu coada ochiului spre el și tocmai aceasta ațâță focul iadului în pieptul său“:

... the more I see
Pleasures about me, so much more I feel
Torment within me, as from the hateful siege
Of contraries; all good to me becomes
Bane, and in Heaven much worse would be my state
* „... Cu cât mai mult în juru-mi văd plăceri,
Cu-atât mai mult simt cazna dinlăuntru-mi,
De parc-aș fi sălașul odios
A tot ceea ce cap în cap se bate;
Tot binele otravă-i pentru mine
Și-n Cer mi-ar fi mai proastă încă starea.“

Modul și măsura în care se dezvoltă resentimentul la nivelul unor grupuri întregi sau al indivizilor sunt legate, după cum s-a spus, în primul rând de factorii aptitudinali ai materialului uman respectiv, iar în al doilea rând de structura socială a colectivității în care trăiesc acești oameni — dar aici trebuie spus că structura socială însăși este deja determinată de factorii aptitudinali ereditari ai tipului uman dominant în momentul respectiv și de structura trăirii valorilor de către acesta. În ultimul rând, întrucât resentimentul nu se poate dezvolta decât prin intermediul unui specific sentiment de neputință — neputință, firește, infinit variabilă în orice direcție —, el reprezintă permanent unul dintre fenomenele „declinului vieții". Dar alături de aceste condiții de maximă generalitate ale dezvoltării resentimentului există și anumite *tipuri de resentiment* a căror manifestare este în mare măsură *in*dependentă de caracterul individual al fiecăruia, pentru că ele au la bază anumite *situații* umane, care se repetă în mod tipic. Nu spun că fiecare individ aflat în astfel de „situații" *trebuie* să cadă pradă resentimentului. Aceasta ar fi cea mai mare nerozie. Spun însă că, prin însuși *caracterul formei* lor, aceste „situații" sunt *încărcate* întru câtva de o anumită doză de „risc resentimentar" — și o spun făcând abstracție de caracterele individuale aparte ale oamenilor care ajung în „situațiile" respective.

Într-o asemenea „situație" se găsește, în general, chiar *femeia*, mai slabă și de aceea mai răzbunătoare; având în vedere tocmai calitățile ei personale invariabile, ea este silită permanent să se afle în concurență cu cele de același

---

Traducerea celor două citate aparține lui Aurel Covaci. Vezi John Milton, *Paradisul pierdut*, Editura Minerva, București, 1972, pp. 110 și, respectiv, 292 (*n. tr.*).

sex pentru favorurile bărbatului. De aceea, nu-i de mirare că divinitățile cele mai vindicative (de exemplu, Eumenidele, întunecatele creaturi cu șerpi în loc de păr) s-au ivit în primul rând sub dominația matriarhatului. În *Eumenidele* lui Eschil forța divinităților noii culturi masculine, a lui Apollo și a Atenei, forță care vindecă acest resentiment, devine extrem de concretă și de plastică. Pe acest lucru s-ar putea baza și faptul că pentru figura „vrăjitoarei" nu există nici o replică masculină. Totodată, puternica înclinație a femeilor spre bârfa detractoare, ca formă de deviere a afectelor respective, dovedește acest lucru și constituie o modalitate de autovindecare. Riscul resentimentar la femeie sporește însă considerabil din pricina faptului că natura și moravurile îi rezervă tocmai în domeniul interesului central al existenței ei, cel al iubirii față de bărbat, rolul pasiv și reactiv de *a fi pețită.* Impulsurile răzbunării, generate de lezarea sentimentului propriei valori prin refuzul sexual-erotic al celeilalte părți, sunt, în general, refulate într-o măsură mult mai mare decât alte sentimente vindicative, fie și pentru că ele pot fi cel mai puțin deviate spre alții pe calea „comunicării", de vreme ce pudoarea și mândria însele interzic reproșurile și explicațiile, iar în plus — în măsura în care ele nu prejudiciază și niște drepturi — nu există pentru aceste impulsuri nici o instanță care să le dea „satisfacție". Refularea impulsurilor de răzbunare este însă dublă în cazul femeii, căreia exigențele sporite ale pudorii și ale bunei-cuviințe îi impun cea mai rezervată purtare în această privință. Tocmai de aceea „fata bătrână", ale cărei impulsuri spre gingășie și al cărei instinct sexual și de reproducere au fost reprimate, nu este decât rareori complet eliberată de otrava resentimentului. Ceea ce numim „pudibonderie" — în opoziție cu adevărata

pudoare — este de altfel doar o formă aparte a resentimentului sexual, foarte variat în manifestări. Devenită o atitudine a multor fete bătrâne, permanenta căutare în jur a întâmplărilor cu semnificații sexuale, cu scopul de a rosti în legătură cu ele aspre judecăți de valoare negative, nu este aici decât ultima formă a satisfacerii sexuale înseși, transformată în satisfacție resentimentară.[11] Așadar, critica *îndeplinește* aici *singură* ceea ce pare să respingă. Morala sexuală anglo-americană, proverbial „pudibondă", este o consecință a faptului că în aceste țări foarte industrializate și cu o solidă tradiție a industrializării categoria femeilor reprezentative — *ceteris paribus* — se recrutează tot mai mult, probabil chiar printr-o selecție a valorilor moștenite, dintre cele care sunt lipsite de farmec specific feminin și pe care grijile iubirii și ale maternității le stânjenesc mai puțin în ascensiunea lor socială, în „calculul" lor și în serviciul continuu adus unei civilizații esențialmente utilitariste. În măsura în care nu are norocul să moștenească o avere, tipul feminin mai autentic capătă astfel tendința de a se abandona prostituției. Cum pudibonderia simulează, grație resentimentului, valoarea enormă a adevăratei pudori, tot din cauza resentimentului este devalorizată, în schimb, pudoarea autentică într-o societate în care judecata târfei devine o funcție reprezentativă a „moralei valabile". Tipul târfei defăimează pudoarea autentică a adevăratei femei — această pudoare este faimoasă nu numai ca expresie, ea învăluind însuși frumosul și tot ceea ce e recunoscut în taină ca având o valoare pozitivă. Târfa spune despre această

[11] *Cf.* analiza pe care am făcut-o englezescului *cant* „fățărnicie" în cartea mea *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (*Geniul războiului și războiul german*), anexă, ed. a III-a, 1917.

pudoare că nu reprezintă altceva decât „spaima" de a trăda deficiențe fizice sau de ținută elegantă. Ceea ce acest tip are mai puțin dezvoltat sau are degenerat în mod artificial, ca predispoziție naturală, devine, din perspectiva resentimentului său, un simplu „rezultat al educației și al bunei-cuviințe". Este interesant de observat cum acest resentiment al târfelor nu determină, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, mai ales în Franța, numai modul de judecată al opiniei dominante, ci inspiră și teoriile moraliștilor și filozofilor.[12]

Apoi o situație în general încărcată de risc resentimentar este cea în care se află *generația mai în vârstă* în raport cu *generația mai tânără.* Într-un mod care să ofere mulțumire interioară și să fie rodnic pentru cei din jur procesul îmbătrânirii se produce numai atunci când în cele mai importante faze de tranziție, derulate încetul cu-ncetul, *resemnarea mizează* la timp, de bunăvoie, pe valorile specifice vârstelor precedente și când atât valorile sufletești și spirituale care nu pot fi alterate de procesul îmbătrânirii, cât și valorile specifice vârstei ulterioare oferă un substitut satisfăcător pentru ceea ce se pierde. Numai în măsura în care lucrurile se întâmplă astfel, valorile specifice vârstei precedente pot trece nestingherit în retrăirea amintirilor, astfel încât ele sunt „îngăduite" nestânjenit celor care se află în acest stadiu. În celălalt caz, amintirea „chinuitoare" a tinereții este evitată, fapt ce se răsfrânge la rându-i asupra posibilității tinerilor de

[12] *Cf.* în această privință reflecțiile marilor scriitori și filozofi din secolul al XVIII-lea, adunate de Havelok Ellis în cartea sa *Geschlechtstrieb und Schamgefühl* (*Instinctul sexual și sentimentul pudorii*); trad. germană: Würzburg, 1907. Toți reduc sentimentul pudorii la „educație" și-l confundă cu „conveniențele".

a înțelege lucrurile în spiritul acelor valori; totodată există tendința de a nega valorile specifice vârstei anterioare. De aceea, nu-i de mirare că în toate timpurile „generația mai tânără" a avut de dat o luptă grea cu resentimentul celor mai în vârstă.

Totuși și această sursă a resentimentului dispare în cazul unei vaste schimbări istorice. În condiții de subdezvoltare culturală, bătrânețea în sine, datorită experienței și confirmării pe care i-o dă viața, se bucură de o apreciere și de o venerație capabile, chiar ca atare, să înăbușe apariția resentimentului. Însă, pe măsură ce cultura se consolidează cu ajutorul tiparului, al unui sistem mai specific de mijloace formative ușor accesibile etc. și înlocuiește privilegiul experienței de viață și cu cât bătrânii se văd astfel dați la o parte mai ușor de către tineri, la serviciu, în muncă și profesie[13], cu atât generația mai vârstnică respectivă este împinsă de generația mai tânără din poziția dominantă într-o poziție defensivă. Cu cât crește mai repede, pe de o parte, ritmul „progresului" în diferite domenii, iar, pe de altă parte, schimbarea modei tinde să cuprindă domenii tot *mai* valoroase, ajungând până la știință și artă, cu atât mai puțin cei vârstnici pot ține pasul cu tinerii și cu atât „noul" în sine este prețuit mai mult. Și fenomenul crește încă o dată pe-atât când acestei schimbări îi corespunde pofta de viață sporită a generației ca atare, iar conlucrarea unei întregi succesiuni de generații la opere comune, care unește generațiile, face loc concurenței și spiritului de competiție *între* generații. „Fiecare catedrală, spune W. Sombart, fiecare

[13] Vezi cunoscuta anchetă a Asociației de Politică Socială, pentru a constata cât de devreme este aruncat în ziua de azi muncitorul calificat din industrie în categoria muncitorilor necalificați.

mânăstire, fiecare primărie, fiecare cetate medievală depune mărturie despre aceste punți aruncate peste vârstele fiecărui om: edificarea lor străbate generațiile care au crezut că trăiesc veșnic. Odată ce individul s-a smuls din comunitatea care-i supraviețuiește, durata vieții *sale* devine măsura desfătării sale."[14] Așa se explică edificiile înălțate tot mai repede, pentru care Sombart citează un șir de dovezi. Acestora le corespunde schimbarea tot mai rapidă a regimului politic, odată cu progresul mișcării democratice[15]. Fiecare schimbare ministerială, fiecare modificare a majorității parlamentare lasă însă în urmă o mulțime mai mare sau mai mică de opozanți care, în principiu, se împotrivesc valorilor noului regim dominant — o opoziție ce se irosește în resentimente cu atât mai mult cu cât se simte mai puțin capabilă să recâștige poziția pierdută. „Funcționarul pensionat" și susținătorii lui sunt personaje resentimentare de-a dreptul plastice. Până la urmă, nici măcar un Bismarck n-a scăpat cu totul de un asemenea risc.

Mai departe, o sursă bogată de tipuri resentimentare o constituie anumite relații specifice dintre membrii *familiei* și dintre *soți*. Înainte de toate aici își găsește locul figura mai curând tragică decât ridicolă a „soacrei", în primul rând mama soțului, în cazul căreia deosebirea de sex dintre mamă și copilul iubit complică și mai mult relația. Ea nu suportă să-și refuleze ura născută din gelozie, fiindcă ființa pe care a iubit-o și a îngrijit-o în fel și chip de când a născut-o și de dragostea căreia, la rândul ei, s-a bucurat pe de-a-ntregul, se dedică dintr-odată alt-

[14] *Cf. Lux și capitalism*, Berlin, 1912, p. 115.

[15] Vezi în această privință W. Hasbach, *Die moderne Demokratie* (*Democrația modernă*), Jena, 1912.

cuiva, ba încă unei femei, adică unei ființe de același sex cu ea, unei femei care n-a făcut încă nimic pentru obiectul iubirii ei și care totuși se simte îndreptățită să ceară orice; să suporte toate acestea și în plus să se bucure de eveniment și să o felicite din inimă, ba chiar s-o îmbrățișeze cu dragoste pe nou-venită — iată o situație pe care nici diavolul însuși n-ar fi putut-o ticlui cu mai multă viclenie, ca să pună la încercare un erou! De aceea, nici nu-i de mirare că în cântecele, legendele și istoria tuturor popoarelor soacra apare ca o ființă rea și urâcioasă. Situații asemănătoare se produc în cazul copiilor născuți după primul dintre fii, al femeii mai vârstnice care are un bărbat mai tânăr și altele de acest tip.

Dacă o privire superficială ar căuta resentimentul înainte de toate în tipul *răufăcătorului*, ar releva că, îndeobște, acesta nu are resentimente, fie și pentru că răufăcătorul însuși este în principiu un tip de om activ. El nu își refulează ura, răzbunarea, invidia, lăcomia, ci le deviază în fărădelege. Doar în cazul anumitor categorii de delicte — caracterizate drept delicte din pură dușmănie, din pricină că răufăcătorul nu obține prin fapta sa nici un avantaj pentru sine, ci intenționează numai să aducă prejudicii altuia, ceea ce presupune totodată un minimum de acțiune și de risc propriu — găsim resentimentul ca principală trăsătură a stării sufletești a delincventului. Aici, cel mai autentic dintre aceste tipuri poate fi socotit, desigur, incendiatorul, în măsura în care modul său de acțiune nu este determinat de situația (rară) a atracției patologice de a vedea focul sau de motivația câștigului cu orice preț, care-l îndeamnă să incendieze ca să vâre în buzunar banii dintr-o asigurare. Acest tip poate fi conturat surprinzător de precis. Adesea liniștit, zgârcit la vorbă, sfios din fire, solid și un dușman al tuturor exceselor

alcoolice sau de altă natură, incendiatorul comite delicte care apar aproape mereu ca explozie neașteptată a unor impulsuri ale răzbunării sau invidiei reprimate ani în șir (de pildă, când ograda mare și inimoasă a vecinului, spre care a privit multă vreme, exercită o presiune continuă asupra orgoliului său). Printre aceste tipuri se numără și anumite forme de manifestare delictuală ale resentimentului de clasă, tot mai dese în ultimul timp. De exemplu, cazul delictului de circulație comis la Berlin în anul 1912, când seara, pe întuneric, a fost întins peste șosea, între doi pomi, un cablu metalic zdravăn, ceea ce trebuia să provoace decapitarea pasagerilor aflați în primul automobil care trecea pe-acolo. Caracterul nedeterminat al victimelor, în acest caz „niște pasageri" oarecare „dintr-o mașină", și absența oricărei motivații egoiste conferă acestui caz caracterul tipic de resentiment. Și în cazurile de jignire calomnioasă resentimentul joacă adesea un rol însemnat.

Dintre tipurile de activitate umană care au însoțit până acum întreaga istorie a omenirii, cel mai mic risc resentimentar există pentru *soldat*, iar cel mai mare pentru *preot* — așa cum relevă, pe bună dreptate, Nietzsche, desigur nu fără a trage de aici concluzii cu totul inadmisibile împotriva moralei religioase. Cauzele acestui fenomen sunt destul de evidente. Ca tip ce nu se bizuie pe instrumentele puterii pământești — cel puțin în intenție — și care suplinește slăbiciunea principală a acestora, deși, ca slujitor al unei instituții reale, este net diferit de *homo religiosus* și este implicat în partizanatul lumesc, fiind, în plus, condamnat mai mult decât oricare altul să-și stăpânească măcar aparent afectele (bunăoară, pe cele de răzbunare, de mânie, de ură) și să reprezinte și să susțină pretutindeni „imaginea și principiul împăcării", preo-

tul în sine este expus, *ceteris paribus*, mai mult decât oricare alt tip uman, *riscului* acelei otrăvi cu acțiune lentă, chiar din cauza condițiilor specifice în care își practică profesia — făcând abstracție de caracterul lui individual, național ori de altă natură. Până și „politica“ tipic preoțească de a izbândi nu prin luptă, ci prin suferință sau prin forțe contrare luptei — o politică ce le provoacă celor care se consideră sau se visează legați prin el de Dumnezeu viziunea suferinței lui în fața dușmanilor — este o politică inspirată de resentiment. Căci pe cât de neînsemnată este urma de resentiment pe care o conținea adevăratul martiriu al credinței, pe atât martiriul aparent, dictat de politica preoțească, este dirijat de acest *habitus* sufletesc. Numai atunci când preotul coincide cu *homo religiosus*, acest risc este înlăturat cu desăvârșire.[16]

În prezent, resentimentul își joacă principalul rol social nu atât la nivelul muncitorimii din industrie — în măsura în care ea nu s-a molipsit de resentimentul anumitor „conducători“ —, cât mai ales la nivelul meșteșugărimii în continuă decădere, al micii burghezii și al funcționărimii mărunte. Dar studiul de față nu și-a propus să analizeze mai îndeaproape cauzele acestui fenomen.

În sfârșit, mai amintesc două varietăți, specific „spirituale“, de oameni resentimentari: tipul „apostatului“ și (într-o măsură mai mică) sufletul „romantic“ sau măcar una dintre trăsăturile lui esențiale.

Apostat nu poate fi numit acela care în cursul evoluției sale și-a schimbat cândva radical convingerile religioase sau alte convingeri dintre cele mai profunde

[16] Cartea lui Inocențiu III *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis* (*Despre disprețul lumii sau despre mizeria condiției umane*) trebuie considerată o carte dictată de un resentiment preoțesc extrem, în toate luările ei de poziție.

(politice, juridice, filozofice); și nici atunci când acest lucru se întâmplă treptat, ci brusc și sub forma unei rupturi. Mai curând „apostatul" e un om care, deși are o nouă credință, nu trăiește pentru a urmări, în plan spiritual, în primul rând conținutul pozitiv al acesteia și realizarea țelurilor corespunzătoare ei, ci doar *în luptă* cu vechea credință și de dragul negării acesteia. La el afirmarea noului conținut nu se face de dragul acestuia, ci e numai o înlănțuire continuă de acte de răzbunare împotriva propriului trecut spiritual — care-l ține de fapt încătușat și față de care noul îndeplinește doar funcția de posibil element de relație, pornind de la care „apostatul" neagă și respinge vechiul. De aceea, ca tip religios, „apostatul" este diametral opus „regeneratului", pentru care sunt importante și valoroase noul conținut de credință și noua canalizare a vieții ca atare, corespunzătoare acestei credințe. Pe bună dreptate Fr. Nietzsche[17] a pus în evidență un pasaj din Tertulian (*De spectac.*, *c.* 29, *ss*), socotindu-l o expresie extremă a acestui resentiment al apostatului; potrivit pasajului respectiv, principalul izvor al fericirii celor ce sunt în cer ar fi faptul că îi văd arzând în iad pe guvernatorii romani. O expresie tipică a resentimentului său de apostat reprezintă și următoarele cuvinte ale lui Tertulian: *credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossible est — credo, quia absurdum* (*De carne*, *ctr.* 5, *praeser.* 7)*; ele sintetizează foarte pregnant metoda sa de apărare a creștinismului; o apă-

---

[17] Vezi *Genealogia moralei*, prima disertație, cap. 15.

* Este de crezut fiindcă e o neghiobie, este neîndoielnic fiindcă e imposibil — cred fiindcă este absurd (*lat.*).

rare ce reprezintă o continuă răzbunare la adresa valorilor antice.[18]

Într-o măsură mai mică, fiecare mod de gândire care atribuie forță creatoare simplei *negații* și *critici* este hrănit în definitiv pe ascuns cu această otravă. Resentimentul hrănește lăuntric și însuflețește tot acel tip de gândire care a devenit, poate, de-a dreptul „constitutiv" pentru o parte a filozofiei moderne și care consideră drept „dat" și „adevărat" nu ceea ce este evident în sine, ci doar necunoscutul care rezistă criticii și îndoielii, așa-numitul „indubitabil" și „incontestabil". Nu mai puțin principiul „metodei dialectice" care, negându-l pe A, nu caută să obțină pur și simplu un non-A, ci un B (*omnis determinatio est negatio** la Spinoza; Hegel).[19] Chiar dacă drumul pe care oamenii ajung la convingerile lor nu mai este legătura nemijlocită cu lumea și lucrurile înseleși,

[18] *Cf.* cele spuse cu caracterizarea lui Tertulian din cartea lui J. A. Möhler, *Patrologie* (*Patristica*), Regensburg, 1840. „Era caustic de la natură și avea o fire morocănoasă, astfel încât nici lumina blândă a Evangheliei nu putea să-l însenineze pe acest om mohorât" (p. 703). Convertirea lui Tertulian la montanism, produsă către anul 203, după care el nu se mai satură să batjocorească principiile și moravurile bisericii și să se distreze pe seama lor, nu este decât tot un act de apostat, reacțiile sale existențiale structurându-se pur și simplu pornind de la astfel de acte.

* Orice determinație este o negație (*lat.*).

[19] Chiar Sigwart, *Logik* (*Logica*), II, relevă în mod nimerit că de motivul fundamental al teoriei lui Hegel despre „importanța creatoare a negației" se slujește și teoria lui Darwin, conform căreia orice evoluție este determinată în chip esențial de eliminarea inutilului din varietățile accidentale de specii — așadar, imaginea unei dezvoltări și re-plăsmuiri pozitive, imagine prin care ne apar mai întâi organizările speciilor, nu este decât un epifenomen, în spatele căruia se află simpla negație și eliminare.

dimpotrivă, opinia personală se formează abia *în* și *prin* critica părerilor altora — astfel încât aspirația spre așa-zisele „criterii“ pentru justețea acestor păreri ajunge să fie cea mai importantă problemă a gânditorului —, fluidul care înconjoară într-un fel procesul de gândire reprezintă mișcarea resentimentului, ale cărei evaluări și judecăți, aparent pozitive, sunt în permanență devalorizări și negații ascunse. În schimb, orice critică autentică și rodnică se bazează pe comparația, mereu reînnoită, dintre părerile altora și *lucrul însuși* — așadar, nu pe principiul care guvernează critica resentimentară și care consideră drept „lucrul însuși“ numai ceea ce rezistă tentativei critice.

Într-un alt sens *tipul sufletului romantic* este determinat permanent, până la un anumit punct, și de resentiment; aceasta se întâmplă cel puțin în măsura în care orientarea nostalgică, specifică lui, spre un domeniu oarecare din trecutul istoric (Elada, Evul Mediu etc.) nu se bazează în primul rând pe forța de atracție deosebită pe care o exercită asupra subiectului valorile și bunurile caracteristice epocii respective, ci pe o evadare interioară din prezentul său; întregul elogiu adus „trecutului“ și toată glorificarea acestuia sunt însoțite permanent de intenția latentă de a devaloriza epoca prezentă și realitatea din jurul subiectului. În vreme ce, de exemplu, dragostea lui Hölderlin pentru Elada este una cu totul primordială și pozitivă — izvorâtă din profunda congenialitate a poetului cu sufletul grec —, nostalgia unui Friedrich Schlegel față de Evul Mediu este puternic hrănită de resentiment.

În această privință structura formală a expresiei resentimentare e pretutindeni aceeași: este afirmat, prețuit, elogiat un A oarecare nu de dragul calităților lui intrin-

seci, ci cu intenția — neexprimată însă în cuvinte — de a nega, a devaloriza, a blama altceva, un B. A este „pus în joc“ împotriva lui B.

Spunem că există o tensiune deosebit de puternică între imboldul răzbunării, ură, invidie și efectele lor, pe de o parte, și neputință, pe de altă parte; această tensiune conduce la punctul critic în care afectele respective capătă *formă resentimentară*. Altfel stau lucrurile când aceste afecte se *descarcă*. De exemplu, chiar atunci când dăunează legislației și guvernării statului, favorabile binelui obștesc, instituțiile parlamentare sunt de cea mai mare importanță ca modalități de descărcare a afectelor de acest tip ale maselor sau grupurilor de indivizi[20]; același rol joacă justiția penală, care curăță de răzbunare; duelul; într-o anumită măsură și presa (atâta vreme cât, prin propagarea resentimentelor, nu amplifică suma acestora mai curând decât să o reducă prin exprimarea publică a opiniilor). Sub aceste forme se descarcă afectele care, nedescărcate, s-ar transforma în acea dinamită sufletească numită resentiment. Când, dimpotrivă, descărcarea este ținută în frâu, cu afectele se petrece acel proces pe care Nietzsche nu l-a descris tocmai exact, dar pe care l-a avut cu siguranță în vedere și care poate fi caracterizat cel mai bine prin termenul de *refulare*. Aici forțele refulante sunt *sentimentul de neputință* — conștiința clară a „incapacității“, asociată cu un puternic și neplăcut

---

[20] Nici o literatură nu este atât de plină de resentimente ca noua literatură rusă. Printre eroii lui Dostoievski, ai lui Gogol, ai lui Tolstoi mișună o mulțime de personaje încărcate de resentimente. Acest fapt se datorează asupririi seculare a poporului de către autocrație și imposibilității de a devia afectele provocate de autorități, în absența unui parlament și a libertății presei.

sentiment de depresie —, precum și teama, frica, intimidarea în fața manifestării și a acțiunii dictate de afectele respective. Aceste forțe sufletești devin însă eficiente ca forțe refulante în special atunci când ajung întru câtva fără obiect din cauza presiunii permanente a autorității și când însuși omul respectiv nu poate arăta „de ce" se teme sau „de ce" e incapabil. De aceea, aici se are în vedere nu atât frica, care are totdeauna un obiect precis, cât acea înfrânare profundă a sentimentului vieții, pe care o numim „teamă", sau mai bine zis „înfricoșare", „intimidare" — întrucât aici nu e vorba despre stări de teamă bazate pe anumite senzații organice, ca în cazul insuficienței respiratorii etc.[21] Mai întâi aceste forțe acționează asupra afectelor doar ca frâne ale manifestărilor și ale acțiunilor; ulterior însă, ele resping afectele chiar din sfera percepției lăuntrice înseși, astfel încât individul sau grupul nu mai este pe deplin conștient dacă mai are afectele respective. În cele din urmă, înfrânarea ajunge până acolo încât impulsul, pe cale să se nască, al urii, invidiei sau răzbunării este reprimat încă din momentul în care vrea

[21] Trebuie să distingem acea teamă înfățișată genetic drept „frică ajunsă fără obiect" și care, ca orice frică, a fost inițial o frică de ceva anume, de a cărui reprezentare nu mai suntem însă acum pe deplin conștienți. Apoi mai e acea teamă ce reprezintă în primul rând un mod de a fi al însuși sentimentului vieții și care, dimpotrivă, *produce* frică de noi și noi conținuturi — dincolo de caracterul lor obiectiv primejdios. Primul tip de teamă este ușor de înlăturat: cel de-al doilea, aproape niciodată. Presiunea generală produsă de teamă capătă dimensiuni foarte diferite. Această presiune sub care trăiesc indivizi izolați sau grupuri întregi de oameni este de cea mai mare importanță pentru întregul comportament al subiecților respectivi.

să depășească pragul percepției lăuntrice.[22] În același timp, suma afectelor aflate deja în situația de a fi refulate manifestă un fel de atracție asupra afectului nou-apărut și-l anexează mulțimii lor; astfel, fiecare refulare, odată produsă, înlesnește apariția următoarei și accelerează procesul ulterior al refulării.

În cadrul „refulării" se pot distinge diverse componente. În primul rând: refularea reprezentării obiectului spre care era orientat inițial afectul nerefulat. Urăsc sau simt impulsul răzbunării față de un anumit om și sunt pe deplin conștient de motiv, de pildă de acțiunea prin care el mi-a adus prejudicii ori de însușirea fizică sau morală cu care mă stânjenește. Dar în măsura în care acest impuls este „refulat" — iar aceasta înseamnă altceva decât depășirea situației grație unei energii morale, întrucât în acest caz, oricum, impulsul și orientarea lui sunt pe deplin actualizate în conștiință și doar *acțiunea* este ținută sub control în temeiul unei clare judecăți de valoare —, impulsul se desprinde tot mai mult de acest temei precis și, până la urmă, de omul respectiv. Mai întâi impulsul vizează toate însușirile, acțiunile, manifestările posibile ale omului respectiv, apoi tot ceea ce-l leagă pe acesta de oameni, de cunoștințe, ba chiar de lucruri și de situații. El „își trimite razele" în toate direcțiile posibile. Dar, în anumite condiții, impulsul se desprinde și de omul respectiv, care m-a prejudiciat sau m-a oprimat, și atunci el se transformă într-o atitudine negativă față de anumite *valori vizibile* — indiferent *cine* le

[22] *Cf.* studiul meu despre „Idolii cunoașterii de sine" („Die Idole der Selbsterkenntnis") din volumul *Vom Umsturz der Werte* (*Despre răsturnarea valurilor*).

are, unde și când apar ele ori dacă deținătorul lor se comportă efectiv bine sau rău cu mine. Astfel ia naștere, de exemplu, fenomenul, atât de viu pentru noi în ziua de azi, al urii de clasă, când fiecare apariție, gest, obiect vestimentar, fel de a vorbi, de a merge, de comportament, care constituie un simptom al apartenenței la o clasă socială, pun deja în mișcare impulsul urii și al răzbunării sau, în alte cazuri, teama, frica și luarea-aminte.[23] Negreșit, în situația unei refulări complete ia naștere un negativism valoric absolut general, un refuz total nefondat, iscat brusc, aparent haotic, plin de ură intempestivă, îndreptat chiar și împotriva lucrurilor, a situațiilor, a obiectelor din natură, a căror legătură laxă cu obiectul inițial al urii nu poate fi găsită decât în urma unei analize dificile. Totuși aceste cazuri în care, de pildă, cineva nu mai poate citi nici o carte din cauza urii — un caz pe care mi l-a înfățișat un prieten doctor — sunt limitate la domeniul specific patologic. În stadiul descris, afectul refulat depășește însă brusc pragul percepției lăuntrice peste tot unde conștiința nu poate opune rezistență — pretutindeni unde forțele înfrânării își încetează sau își reduc întâmplător activitatea. Afectul își găsește adesea ușurarea măcar într-o aparentă liniște sufletească, în conversație, în muncă sau își varsă focul în paroxismul intempestiv al insultei și ocării care n-au nici un obiect

[23] Astfel, în cazul căpitanului din Köpenick, care nu arăta cu adevărat a ofițer nici să fi fost privit fără luare-aminte, a fost suficientă totuși simpla apariție incertă (total neregulamentară) a „uniformei" pe care o purta, pentru a-i face pe primar și pe ceilalți să-i asculte, supuși, toate ordinele. (Scheler are în vedere aici legenda căpitanului din Köpenick, reluată ulterior într-o celebră piesă satirică de Carl Zuckmayer [*n. tr.*].)

precis. Cât de des îl trădează pe cel dominat lăuntric de resentimente un surâs, un gest aparent nesemnificativ, o vorbă pripită, spusă în toiul exprimării celor mai prietenoase convingeri, strecurată printre cuvinte pline de simpatie! În special atunci când pe fondul unei purtări prietenoase, ba chiar tandre, care poate dura luni de-a rândul, se strecoară dintr-odată o faptă sau o vorbă răutăcioasă, aparent total neîntemeiată, se simte limpede cum un strat existențial mai profund răzbate prin pojghița prieteniei. Sau când Pavel recomandă smerenia propovăduită de Isus, care cere ca, după ce ai fost pălmuit pe un obraz, să-l întorci și pe celălalt și citează dintr-odată imaginea, minunată în sine, din pildele lui Solomon, cum că pui astfel „tăciuni aprinși pe capul dușmanului tău" — cu câtă mirare vedem că smerenia și iubirea față de dușman, cu totul altfel considerate de Isus, sunt puse aici în slujba unei uri[24] căreia nu-i este de ajuns răzbunarea și care-și găsește satisfacția abia în umilirea profundă a dușmanului și-n semnele ei exterioare, de pildă îmbujorarea întregului chip etc., așadar într-un rău mult mai adânc decât ar fi durerea unei contralovituri.

Dar în stadiile refulării nu numai că este prelungită, modificată, deplasată extinderea inițială a obiectelor, ci și *afectul însuși* exercită acum, când i se refuză descărcarea exterioară, o acțiune spre interior. Despărțite de obiectele lor inițiale, afectele se adună ca într-un creuzet, constituind o masă otrăvită, și încep să curgă parcă de la sine în fiecare moment de permeabilitate a conștiinței superioare. Din cauza înfrânării manifestărilor periferice,

[24] Aici nu este clar în ce măsură Pavel are în vedere prin citatul său mântuirea celui care se îmbujorează și pe care rușinea și căința îl trezesc la o dragoste nouă.

senzațiile lăuntrice, viscerale, care se întrețes ori de câte ori este înfrânat un afect, devin preponderente în fața senzației provocate de manifestările exterioare; și, întrucât toate sunt neplăcute sau de-a dreptul dureroase, „senzația fizică“, în ansamblul ei, capătă un contur precis, pregnant negativ. Omului nu-i mai face „plăcere“ să trăiască în „carcasa“ trupului său, ajungând să aibă cu acesta relația neplăcută, distantă și obiectivantă care a constituit atât de des experiența de la care au plecat metafizicile dualiste (precum cea a neoplatonicilor, a lui Descartes etc.). Afectele nu „constau“ din asemenea senzații viscerale, așa cum susține o teorie cunoscută[25]; dar ele alcătuiesc o componentă esențială în cazul urii, al mâniei, al invidiei, al răzbunării etc. Calitatea și orientarea particulară a intenției împletite cu afectul, ca și momentul impulsului acestuia sunt totuși independente de senzațiile respective; pe acestea se bazează doar latura circumstanțială a afectului, ale cărei proporții variază — de exemplu, în cazul mâniei este mult mai mare decât în cazul urii și al invidiei, care sunt mult „mai spiritualizate“. Foarte adesea însă, aceste senzații viscerale amplificate, accentuat negative, ca și influența lor asupra sentimentului de viață și a stării generale determină o modificare a orientării impulsurilor afective. Atunci, acestea se orientează chiar împotriva deținătorului afectului respectiv și astfel apar situații de tipul „urii de sine“, al „autotorturii“, al „setei de răzbunare față de sine însuși“. Nietzsche a căutat să explice starea de „remușcare“ în genere ca pe o formă de autoagresiune a „războinicului“

[25] Vezi W. James, *Psychologie* (*Psihologia*) (1892), tradusă de M. Dürr, Leipzig, 1909, pp. 373 ș.u.

nevoit să-și stăvilească instinctele — ca atunci când un mic popor războinic se simte deodată inclus într-o civilizație mare și pașnică. Desigur, Nietzsche n-are dreptate. Doar o formă patologică de mistificare a căinței, adică o falsă interpretare a impulsului răzbunării îndreptate împotriva lui însuși, care e luat drept „căință“, se explică astfel — „căința“ presupune o adevărată „remușcare“.[26] Cu siguranță însă că faptul avut în vedere de Nietzsche există. Cuvântul lui Blaise Pascal — un om plin de resentimente așa cum rar poți întâlni și care, grație spiritului său, a știut să ascundă acest lucru cu o artă și mai rară, interpretându-l din punct de vedere creștin — *le moi est haïssable** a răsărit cu siguranță pe un asemenea teren. Când J.-M. Guyau ne povestește că un sălbatic căruia îi este interzisă vendeta se „consumă“ și până la urmă devine din ce în ce mai slab și moare, înțelegem că acest proces are aceeași cauză.[27]

Atât în legătură cu resentimentul însuși. Acum să vedem însă la ce fel de *înțelegere* a unor *judecăți de valoare morale*, individuale și istorice, și a unor întregi sisteme ale acestora ne poate conduce resentimentul. Aici este de la sine înțeles că autenticele judecăți de valoare morale nu se pot baza niciodată pe resentiment, ci întotdeauna doar cele false, bazate pe *mistificări ale valorilor*, precum și direcțiile de viață și de acțiune corespunzătoare lor. Nu adevărata moralitate, cum crede Nietzsche, se întemeiază pe resentiment. Aceasta are la

[26] *Cf.* în această privință studiul privitor la „Idolii cunoașterii de sine“ din volumul *Despre răsturnarea valorilor*, ca și disertația mea „Căința și renașterea“ din volumul *Despre eternul din om.*

* Eul este demn de ură (*fr.*).

[27] J.-M. Guyau, *Schița unei morale lipsite de obligații și sancțiuni.*

bază o *ierarhie* eternă *a valorilor* și legi prioritare evidente, corespunzătoare ei, legi *la fel de obiective și de strict „judicioase“* ca și adevărurile matematicii. Cum spune Pascal, *există un ordre du coeur* și o *logique du coeur**, pe care geniul moral le descoperă treptat în istorie și care nu sunt „istorice“ ele însele, istorică fiind doar perceperea și dobândirea lor.[28] Dar resentimentul este una dintre sursele *răsturnării* acelei ordini eterne din conștiința umană. El este o sursă de mistificare pentru perceperea acelei ordini și pentru imaginarea ei în planul existenței. Cele ce urmează trebuie înțelese numai în acest sens.

În fond, Nietzsche însuși spune acest lucru când vorbește despre o „falsificare a tablelor de valori“ generată de resentiment. Cu toate acestea el este firește, pe de altă parte, un relativist și un sceptic în domeniul eticii. Și totuși tablele de valori „falsificate“ le presupun pe cele „adevărate“, pentru că altfel ar putea fi vorba despre o simplă „luptă a sistemelor de valori“, dintre care *nici unul* nu este „adevărat“ sau „fals“.

Resentimentul ne poate face să înțelegem în integralitatea lor marile procese din istoria concepțiilor morale, precum și procesele pe care le vedem în mărunta noastră existență cotidiană. Totuși, pentru aceasta trebuie să ne luăm în ajutor o altă lege psihică. În circumstanțele oricărui tip de aspirație intensă, orientată spre realizarea unei valori — însoțită însă de sentimentul neputinței de a împlini prin voință aspirația respectivă, de exemplu dobândirea unui bun —, apare în conștiință tendința de a

---

* „Ordine a inimii“ și „logică a inimii“ (*fr.*).

[28] *Cf.* în această privință cartea mea *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, unde am încercat fundamentarea riguroasă a afirmației de mai sus.

depăși starea de insatisfacție generată de *tensiunea* dintre aspirație și incapacitate; ea face ca valoarea pozitivă a bunului respectiv să fie desconsiderată și *contestată*; eventual, un lucru oarecum contrar acelui bun e privit ca având chiar o valoare pozitivă. Este povestea cu vulpea și agurida. Dacă tindem zadarnic spre dragostea și prețuirea unui om, descoperim cu ușurință că el are însușiri negative mereu noi; sau „ne liniștim" și „ne consolăm" cu faptul că totuși un lucru care constituie obiectul aspirației noastre „nici n-are atâta importanță", că este lipsit de valoare ori că n-are tocmai valoarea pe care i-am atribuit-o. În primul rând, aici nu este vorba decât despre formularea afirmației că un lucru oarecare, o anumită marfă, un om sau o situație, într-un cuvânt realitatea concretă la care râvnim, n-are deloc valoarea pozitivă care părea să pună în mișcare, cu atâta putere, aspirația noastră; de exemplu, afirmația că omul la a cărui prietenie ținem nici nu e așa de „onest", de „curajos" sau de „deștept"; ori că strugurii nici măcar nu sunt atât de gustoși, ba chiar ar fi „acri". Dar cazurile de acest tip nici *nu* reprezintă o falsificare a valorilor, ci doar o altă perspectivă asupra însușirilor *lucrului*, ale omului respectiv etc., prin intermediul cărora ni s-au oferit anumite valori. Aici recunoaștem, ca și mai-nainte, *valoarea* gustului bun al strugurilor dulci, a deșteptăciunii, a curajului, a onestității. Doar vulpea nu spune că „dulce" este ceva rău, ci numai că strugurii ar fi „acri". Motivul exprimării acestei înjosiri a ceea ce nu putem obține nu poate fi aici decât o simulare pentru „spectatori", pe când noi n-am dori ca această luare în derâdere să ne mai și dăuneze — sau, înainte de toate, afirmația este făcută de dragul ei înseși, astfel încât conținutul

enunțului modifică abia ulterior și propria noastră judecată. Dar chiar în cele mai simple cazuri în spatele acestui motiv se ascunde un altul, mai profund. Prin această tendință spre detractarea situației *se aplanează* tensiunea dintre intensitatea dorinței și sentimentul neputinței; iar indispoziția legată de aceasta *se diminuează* corespunzător. Dorința noastră sau intensitatea ei ne apare acum ea însăși *nemotivată*, de vreme ce lucrul respectiv „nici nu era așa de valoros"; dorința devine astfel mai slabă, iar odată cu aceasta se reduc și proporțiile tensiunii dintre ea și incapacitatea noastră; prin urmare, senzația de viață și de putere crește iarăși cu câteva grade — deși pe un temei iluzoriu. Din „experiența" respectivă rezultă deci nu numai o tendință spre modificarea enunțului (pentru ceilalți), ci și una spre modificarea *judecății.* Cine nu simte, de pildă, dincolo de elogiul „mulțumirii sufletești", al „simplității", al „chivernisealii", manifestarea acestei tendințe atât de frecvente în sfera moravurilor micii burghezii sau în afirmații de tipul: inelul acesta „ieftin" ori cutare fel de mâncare „ieftină" este totuși mult „mai bun" decât cel scump? De acest fenomen ține, de asemenea, tot ce ilustrează sensul zicalei „târfă în tinerețe, bigotă la bătrânețe", apoi evaluarea diferită a datoriilor la negustori sau la aristocrați, precum și oricine „face din sărăcie o virtute".

Această lege a aplanării tensiunii dintre aspirație și neputință în urma evaluării iluzorii a unui lucru dobândește însă o importanță complet nouă și cu infinite consecințe pentru atitudinea sufletească determinată de resentiment. Invidia, pizma, răutatea, setea tainică de răzbunare cuprind în profunzime sufletul omului resentimentar, independent de niște obiecte determinate; ele

devin atitudini statornice și deja dirijează instinctiv atenția, care e independentă de sfera bunului plac, către acele fenomene din jur ce pot oferi material pentru *formele tipice* de desfășurare a acestor afecte. Chiar formarea percepțiilor, a așteptărilor și a amintirilor este determinată de aceste atitudini. Ele extrag automat din fenomenele pe care le întâlnesc acele părți și laturi care pot justifica desfășurarea faptică a acestor sentimente și afecte, în vreme ce pe celelalte le reprimă. De aceea, omul resentimentar este atras parcă în mod magic de fenomene de tipul bucuriei de a trăi, al strălucirii, puterii, fericirii, bogăției, forței; el nu poate trece pe lângă ele, trebuie să le privească (fie că „vrea“ sau nu); dar în același timp îl chinuiește în secret dorința de a le avea, despre care el știe că este „zadarnică“, iar acest lucru generează la rândul lui voința de a-și întoarce intenționat privirea de la ele, de a se uita sfios în lături, adică o abatere a atenției de la sursa chinului său, explicabilă prin teleologia conștiinței. Evoluția acestei mișcări lăuntrice duce mai întâi doar la o *falsificare* caracteristică *a imaginii* obiective *a lumii.* Universul omului resentimentar capătă o structură foarte precisă a reliefului valorilor vitalității, indiferent ce obiecte particulare ar admite acesta. Pe măsură ce întoarcerea privirii învinge atracția exercitată de acele valori pozitive, omul resentimentar, trecând cu vederea valorile tranzitorii și medii, se cufundă în răul opus lor, care ocupa acum un spațiu tot mai mare în sfera sa de considerare a valorilor. Există în el ceva care ar vrea să ocărască, să înjosească și astfel înhață, ca să zicem așa, fiecare fenomen de care ajunge să se ocupe. În acest fel „ponegrește“ involuntar lumea și existența, justificându-și predispoziția sufletească de a trăi valorile.

Dar falsificarea imaginii lumii (acest mijloc introdus involuntar de conștiință pentru a spori reprimarea senzației de viață și înfrânarea impulsurilor vitale) nu are decât o eficiență limitată. Omul resentimentar se confruntă încontinuu cu acele fenomene pozitive ale vieții: fericirea, puterea, frumusețea, spiritul, bunătatea etc. Oricât le-ar arăta pe ascuns pumnul și le-ar vrea „dispărute din lume“ pentru a scăpa de chinul conflictului dintre dorință și neputință — ele există și se impun! Nu e întotdeauna posibil să te uiți intenționat în lături, iar în afară de aceasta nu e nici eficient pe termen lung. Dacă un fenomen de acest tip se impune irezistibil, este suficient să-i arunci doar o privire ca să se declanșeze impulsul urii împotriva oricui ilustrează fenomenul respectiv, fără ca acesta să-ți fi dăunat în vreun fel sau să te fi ofensat. De aceea, piticii și infirmii, care se simt umiliți chiar de simpla apariție a celorlalți oameni, vădesc cu atâta ușurință această ură specifică, o ferocitate gata de asalt, asemănătoare cu cea a hienelor. Ura și dușmănia de acest tip sunt cele mai profunde și mai neînduplecate din câte există, tocmai din pricină că, inițial, ele nu-și au temeiul într-o faptă a „dușmanului“ ori în purtarea acestuia. Căci ele sunt orientate împotriva înseși existenței și a ființei celuilalt, nu împotriva unor însușiri sau acțiuni efemere. Goethe are în vedere acest tip de „dușman“ când spune:

„Și ce te plângi de dușmani?
Au să-ți fie vreodată prieteni
Cei cărora făptura ce ești
Le pare pe-ascuns un veșnic reproș?“

(*Divanul occidental-oriental*)

Chiar existența acestei „făpturi“, simpla ei apariție, devine pentru celălalt un „reproș ascuns, nemărturisit“. Alte ostilități pot fi aplanate, aceasta însă niciodată! Trebuie ca Goethe să fi știut acest lucru, fiindcă măreața și îmbelșugata sa existență a fost capabilă, ca puține altele, să trezească resentimente, să facă să curgă otrava la simpla sa apariție.[29]

Dar nici această ură, aparent fără motiv, *nu* e încă produsul resentimentar *cel mai specific.* Aici efectul lui rămâne totuși limitat la anumiți oameni sau, în cazul urii de clasă, la anumite grupuri sociale. Mult mai adânc pătrunde influența lui atunci când resentimentul nu conduce la falsificarea imaginii lumii și la ura față de anumiți oameni și anumite lucruri, ci la o mistificare a *sentimentului valorilor* și, pornind abia de la acesta, la faptul pe care Nietzsche îl numește „falsificarea tablelor de valori“. Privirea în lături și tendința de a distruge lucrurile, oamenii etc. care reprezintă valorile pozitive sunt abandonate în această nouă fază: în schimb, se răstoarnă *valorile* lor, care, pentru cel care simte normal valorile și aspiră la ele, sunt valori pozitive și prioritare; pentru noul mod de a simți valorile, aceste valori devin negative. De vreme ce omul resentimentar nu-și poate înțelege și justifica propria-i existență și senzația de viață pornind de la autoritatea judecăților de valoare pozitive în general — de pildă, a celor privitoare la putere, sănătate, frumusețe, viață liberă, care se bizuie pe sine —, de vreme ce din slăbiciune, din teamă și frică, dintr-o simțire de sclav, devenită organică, el nu poate pune stăpânire pe

[29] Purtarea lui Antonio față de Tasso, caracterizată printr-o intensă coloratură resentimentară, este cu siguranță tot un precipitat al acestei experiențe de viață a lui Goethe.

însușirile și lucrurile care ilustrează aceste valori, simțul lui pentru valori o ia deodată în direcția lui „toate acestea nu-s decât fleacuri“; atunci valorile pozitive și prioritare, care-l conduc pe om spre mântuirea lui, se găsesc tocmai în fenomenele opuse (sărăcia, suferința, necazul, moartea). Prin această „răzbunare sublimă“ (cum spune Nietzsche), resentimentul își dovedește, în fapt, creativitatea pentru istoria judecăților de valoare umane și a sistemelor lor în ansamblu. Ea e „sublimă“ pentru că acum dispar complet impulsurile urii și ale răzbunării împotriva oamenilor care sunt puternici, sănătoși, bogați, frumoși etc., iar prin resentiment omul se salvează de chinul lăuntric al acestor afecte. Căci acum — după ce simțul valorilor și-a schimbat direcția, iar judecata corespunzătoare lui s-a răspândit la nivelul grupului — oamenii aceștia nici nu mai sunt demni de invidie, de ură, de răzbunare, ci, dimpotrivă, sunt de compătimit, stârnesc milă, pentru că sunt, oricum, părtași la „rele“. Sentimente de blândețe, de milă și compasiune sunt trezite acum de apariția lor. În măsura în care schimbarea aceasta devine fundamentală pentru „morala valabilă“ și capătă puterea unui etos dominant, ea trece (prin tradiție, sugestie, educație) și asupra deținătorilor și purtătorilor acestor valori resimțite acum altfel — aparent devalorizate —, iar ei înșiși au acum propriile valori pozitive, deși, mai degrabă, cuprinși de „remușcări“, se autocondamnă în taină din acest motiv. „Sclavii“ îi molipsesc pe „stăpâni“, cum spune Nietzsche. În schimb, însuși purtătorul resentimentului apare acum ca fiind „bun“, „curat“, „uman“ — în prim-planul conștiinței —, mântuit de chinul de a trebui să urască și să se răzbune — fără s-o poată face —, chiar dacă în adâncul

sufletului el își mai poate zări, ca printr-un material transparent, sentimentul otrăvit al existenței, precum și adevăratele valori, ascunse în spatele valorilor sale iluzorii. În această situație nu sunt „defăimați“ deci indivizii care dețin valorile pozitive — așa cum se întâmplă în cazul defăimării și detractării simple, obișnuite, care nu se bazează pe resentiment —, ci mai curând sunt „defăimate“ deja valorile *însele*, altfel resimțite și, prin urmare, judecate din perspectiva altei interpretări; ca atare, teleologia conștiinței ajunge într-un mod mult mai profund și mai sistematic la ceea ce ar putea obține altminteri simpla defăimare a oamenilor și falsificarea imaginii despre lume în general.

Ceea ce am numit aici „falsificarea tablelor de valori“, „răstălmăcire“, „reevaluare“ nu trebuie înțeles ca o mințire intenționată sau ca o stare de lucruri limitată la domeniul judecății. Așadar, nu este vorba despre faptul că valoarea pozitivă este mai întâi resimțită ca atare și că abia apoi judecata o etichetează din „bună“ în „rea“. Alături de *mințirea* sau falsificarea intenționată, mai există ceea ce se numește *minciuna organică*. Aici falsificarea nu se produce în conștiință, ca în cazul minciunii obișnuite, ci *pe drumul* trăirilor spre conștiință, așadar în modul de formare a reprezentărilor și a simțământului valorilor. „Minciuna organică“ există peste tot acolo unde oamenilor nu le vine în minte decât ceea ce slujește „interesului“ lor sau unui punct de vedere al atenției instinctive și își schimbă conținutul în această direcție chiar *în cursul* procesului de reproducere și de rememorare. Cine „se minte“ nu mai are nevoie să mintă! Ceea ce face falsificarea intenționată în cazul celui care este constitutiv-onest realizează în cazul mitomanului chiar

automatismul involuntar și tendențios prin care se formează amintirile, reprezentările și sentimentele. În același timp, la periferia conștiinței pot guverna convingerile cele mai oneste și de bună-credință. Aici însă procesul prin care sunt percepute valorile se desfășoară în această direcție tendențioasă — în mod treptat, până la completa răsturnare a evaluării. Abia pe ceea ce este „falsificat" astfel se bazează judecata despre valoarea respectivă; acum judecata este, la rându-i, absolut „autentică", „de bună-credință", „onestă", de vreme ce ea doar se adaptează corect valorii resimțite *în fapt* ca iluzorii.

II. RESENTIMENTUL ȘI JUDECATA DE VALOARE MORALĂ

Unul dintre cele mai importante rezultate la care a ajuns etica modernă este acela că în lume n-a existat o singură morală, ci „morale“ *diferite.*[1] De obicei se consideră că aceasta este o problemă veche, la fel de veche precum cercetarea așa-numitei „relativități istorice“ a moralității. Acest lucru e complet eronat. S-a întâmplat exact invers: direcțiile filozofice ale așa-numitului relativism etic — de exemplu concepțiile pozitiviștilor moderni Comte, Mill, Spencer etc. — au nesocotit în cea mai mare măsură situația moralelor diferite. Relativiștii nu arată decât că, în funcție de nivelul înțelegerii umane, de realitățile vieții civilizate și culturale, diversele tipuri de activitate au fost considerate drept folositoare pentru „prosperitatea oamenilor“, pentru „maximizarea vieții“ sau pentru ceea ce însuși filozoful relativist socotește în ultimă instanță ca fiind „bun“; de exemplu, în cadrul unei societăți preponderent militare — în care războiul este sursă de câștig —, vitejia, curajul etc. constituie comportamente mai utile „prosperității generale“ decât înclinația pentru muncă, hărnicia, cinstea, care într-o

[1] O fundamentare amănunțită a unei etici absolute, luată aici ca premisă, și o teorie despre diversele tipuri și stadii ale varietăților istorice de evaluări morale sunt dezvoltate în cartea mea despre *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, în special în partea a II-a.

societate industrială se bucură de o evaluare prioritară; sau faptul că în societatea militară tâlhăria e socotită ca un delict mai mărunt decât furtul (precum la vechii germani), iar în societatea industrială invers. Însă ei afirmă totodată că *valoarea* fundamentală a rămas aceeași și pun factorii variabili doar pe seama diversității condițiilor istorice de viață în care se aplică valoarea fundamentală respectivă (de pildă, prosperitatea). Dar valoarea și modificarea evaluării înseamnă altceva decât această realitate istorică și modificarea *ei*. Înțelegerea faptului că au existat *morale* complet diferite presupune, în fond, afirmația că, făcând abstracție de acea relativitate a realității vieții, chiar *regulile preferinței pentru anumite valori* au fost *diferite* (exceptându-i aici pe purtătorii lor reali și variabili). O „morală“ este un sistem de reguli prioritare, care selectează valorile însele, un sistem ce poate fi descoperit ca o „constituție morală“ abia dincolo de evaluările concrete ale unei epoci sau ale unui popor și care, la rândul lui, poate suferi o evoluție ce nu are absolut nimic de-a face cu adaptarea crescândă a evaluării și a acțiunii, sub dominația unei morale date, la realitățile schimbătoare ale vieții. Nu numai că au fost evaluate într-un fel sau altul, potrivit aceleiași morale (de pildă, conform unei judecăți de valoare ce tinde constant către prosperitatea generală), diverse activități, convingeri, tipuri umane etc., ci, în primul rând, *moralele însele* au alternat independent de acestea și de orice simplă adaptare. Așa-numiții „relativiști“ în etică nu au fost de fapt altceva decât absolutiștii propriului prezent. Considerând variațiile morale doar ca pe niște trepte ale „dezvoltării“, ei le transpun în morala contemporană și fac apoi, în mod fals, din morala prezentului un țel și o măsură a trecutului. Variațiile inițiale ale modurilor de eva-

luare, variațiile regulilor prioritate ce selectează valorile însele se pierd atunci pentru ei cu totul. Tocmai absolutismul etic — adică teoria că există legi prioritare evidente și veșnice și o ierahie valorică eternă corespunzătoare lor — este cel care a putut recunoaște și a cunoscut această relativitate profundă a evaluărilor morale. Moralele se află cu acea etică etern valabilă în același raport în care se găsesc sistemele universale, de pildă cel ptolemeic și cel copernician, cu sistemul ideal spre care aspiră astronomia. La nivelul moralelor, acel sistem valabil în sine este reprezentat într-un mod mai mult sau mai puțin adecvat. Dar însăși constituirea realităților vieții este determinată tot de moralele dominante. Constituirea lor se află sub influența voinței și a evaluării inițiale a căror modificare nu mai trebuie înțeleasă ca rezultat al adaptării la aceste realități ale vieții.[2] Și istoria moralei trebuie să-și însușească tot mai mult ceea ce istoria artei începe să înțeleagă abia în epoca modernă, adică faptul că nu doar schimbarea idealurilor reprezentării estetice și chiar formele stilistice sunt determinate de modificarea tehnicii și a materialului, ca și de fluctuațiile capacității artistului — așa cum credea, de exemplu, Semper —, ci însăși „voința de a face artă" s-a schimbat mult.[3]

De pildă, grecii sunt lipsiți de o civilizație tehnică nu pentru că nu au fost deloc capabili sau nu au fost „încă" în stare de așa ceva, ci pentru că nu *au vrut* s-o realizeze,

---

[2] Fundamentarea acestei teze își are locul în fenomenologia stadiilor voinței și ale evaluării și nu poate fi dată în studiul de față. În cartea amintită mai sus am expus această fundamentare, ca și pe aceea a tuturor tezelor avansate aici.

[3] Vezi în această privință cartea lui W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung* (*Abstractizare și empatie*), ale cărui explicații se bazează pe cercetările lui Riegel.

întrucât o civilizație tehnică nu era în spiritul regulilor prioritare care constituiau „morala“ lor. Atunci, prin „morală“ înțelegem înseși regulile prioritare dominante ale epocilor și ale popoarelor, și nu, eventual, „reprezentarea“ ori „sistematizarea“ lor filozofică și științifică, pe care o „morală“ o are doar ca obiect.

Ajungând să determine întreaga „morală“, pervertind întru câtva regulile prioritare care rezidă în aceasta și făcând astfel să apară drept „bun“ ceea ce mai înainte era „rău“, resentimentul obține cea mai importantă realizare a sa. Dacă privim istoria Europei, vedem că *resentimentul* a avut o înrâurire uimitoare *asupra edificării moralelor*. Iar acum trebuie să ne întrebăm în ce măsură a contribuit resentimentul, pe de o parte, la edificarea *moralei creștine* și, pe de altă parte, la edificarea *moralei burgheze moderne*. Opinia noastră în această privință este foarte diferită de cea a lui Friedrich Nietzsche.

Considerăm, ce-i drept, că valorile creștine sunt extrem de ușor reinterpretabile ca valori resentimentare și au și fost înțelese astfel extrem de des, dar că *sămânța eticii creștine n-a încolțit pe terenul resentimentului*. Pe de altă parte însă, considerăm că *sămânța moralei burgheze*, care odată cu secolul al XIII-lea a început să o înlocuiască tot mai mult pe cea creștină, până la apogeul ei în timpul Revoluției Franceze, *își are rădăcinile în resentiment*. În cadrul mișcării sociale moderne, resentimentul a devenit o forță co-determinantă puternică și a restructurat tot mai mult morala valabilă.

Să examinăm mai întâi întrebarea dacă morala creștină a fost hrănită și întreținută de resentiment.

III. MORALA CREȘTINĂ ȘI RESENTIMENTUL

Friedrich Nietzsche denumește ideea de iubire creștină floarea cea mai aleasă a resentimentului.

Așadar, prin ea s-ar justifica în fața conștiinței resentimentul acumulat de un popor oprimat și, totodată, dornic de răzbunare (al cărui Dumnezeu a fost și „zeul răzbunării" atâta timp cât poporul a fost independent din punct de vedere social și politic).

Această afirmație a lui Nietzsche este mai puțin paradoxală decât pare la prima vedere — fapt evident dacă apreciem corect uriașa răsturnare care conduce de la ideea de iubire antică la cea creștină, lucru pe care Nietzsche însuși nu l-a făcut decât imprecis și în foarte mică măsură. Într-adevăr, explicația lui Friedrich Nietzsche este foarte profundă și merită să fie cântărită mai serios decât oricare alta care a fost oferită în această privință. Insist atât de mult asupra acestui lucru tocmai pentru că socotesc, în fond, *complet falsă* explicația lui.

Gânditorii și poeții greci și romani ne-au spus într-un mod neasemuit de limpede ce însemna și ce valoare avea iubirea pentru morala antică. Aici ar fi de ajuns să ne referim, pe scurt, la această problemă — fără a numi fiecare sursă. Mai întâi: forma logică, legea, justiția, pe scurt: „ceea ce e rațional" în sfera moralei în genere, factorul care repartizează cu măsură și în mod egal lucrurile bune și rele, valorează aici *mai mult* decât iubirea. Oricât de

mari sunt deosebirile de valoare pe care Platon, de pildă, le face în *Banchetul* între diverse tipuri de iubire, aceasta rămâne totuși pentru greci un fapt care ține de sfera simțurilor și anume o formă a „dorinței", a „nevoii" etc., improprie existenței desăvârșite. Atât de discutabila împărțire de către antici a naturii umane în „rațiune" și „senzorialitate", în formativ și format, pretinde tocmai acest lucru! În schimb, în sfera moralei creștine iubirea se situează, ca valoare, în mod categoric deasupra sferei rațiunii — iubirea, „care fericește mai mult decât orice rațiune" (Augustin). În povestea despre fiul risipitor se spune destul de clar acest lucru.[1] *Agape* și *caritas* sunt despărțite net, în mod dualist, de *eros* și *amor*, în vreme ce grecii și romanii au mai degrabă reprezentarea unei continuități între aceste tipuri de iubire, chiar dacă sunt recunoscute deosebirile de rang dintre ele. În schimb, iubirea creștină este o intenție spirituală supranaturală, care încalcă și anulează orice legitate a vieții instinctelor naturale, de exemplu ura împotriva dușmanilor, răzbunarea și pretenția de revanșă; ea trebuie să-l pună pe om într-o situație existențială cu totul nouă. Dar acest lucru încă nu este esențial; mai degrabă contează aici *orientarea* pe care o capătă iubirea conform concepției despre lume și moralei antice. Toți gânditorii, poeții, moraliștii antici sunt de acord că iubirea este o aspirație, o tendință a „inferiorului" spre „superior", a „nedesăvârșitului" spre „desăvârșit", a „informului" către „format", a lui μὴὄν către όν, a „aparenței" către „esență", a „noncunoașterii" către „cunoaștere" — un „intermediar între

[1] Pe bună dreptate s-a spus că modul în care tatăl se poartă cu cei doi fii ai săi este „o palmă pe obrazul" ideii de justiție antică.

a avea şi a nu avea", cum spune Platon în *Banchetul*. Astfel, toate relaţiile de iubire dintre oameni, căsnicia, prietenia etc., se împart între „cel care iubeşte" şi „cel ce e iubit", iubitul fiind permanent partea mai nobilă, mai desăvârşită şi, totodată, *modelul* pentru existenţa, voinţa şi acţiunea celui care iubeşte.[2] Această reprezentare rezultată din relaţiile de viaţă antice şi generalizată pe baza lor capătă însă cel mai clar contur al ei în diversele forme ale metafizicii greceşti. Chiar Platon spune: „Dacă am fi zei, n-am iubi." Căci într-o existenţă perfectă nu mai poate exista „aspiraţie", „nevoie".[3] Aici iubirea nu e decât un „drum", o *methodos*. Şi, potrivit lui Aristotel, în toate lucrurile este înrădăcinat un avânt, un ὀρέγεδναι şi un ἐφιεδναι înspre divinitate, νοῦς-ul care gândeşte fericit în sine şi care „mişcă" lumea (ca „prim mişcător"), dar o mişcă nu ca o fiinţă activă, care caută să se manifeste în afară, ci „aşa cum îl mişcă persoana iubită pe cel care iubeşte" (Aristotel), adică-l *atrage*, îl ademeneşte parcă şi-l invită să vină la el. Prin această idee de o unică măreţie, frumuseţe şi austeritate antică este înălţată în planul absolutului şi al infinitului esenţa ideii de iubire antică. Universul este o mare înlănţuire de unităţi spirituale dinamice; începând de la existenţa acelei *prima materia* şi până la om, lucrurile sunt o înlănţuire în care

[2] Numai în cazul iubirii pentru adolescenţi această terminologie se modifică, aici (φιλόμενος fiind omul cel mai tânăr, nedesăvârşit, iar ἐραενής cel mai în vârstă, desăvârşitul; însă şi aici rămâne valabil raportul obiectiv al inegalităţii valorilor.

[3] Despre lipsa de temei obiectiv a acestei prejudecăţi greceşti *cf.* cartea mea *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (*Despre fenomenologia şi teoria sentimentelor de simpatie, de iubire şi de ură*), Halle, 1913.

inferiorul aspiră spre superior și este atras de acesta, care, la rândul lui, nu se întoarce, ci aspiră și el spre superiorul *său* — și aceasta se întâmplă ascendent, până la divinitate, singura care *nu* mai iubește, ci reprezintă doar *țelul* în veșnic repaus, unificator, al tuturor acelor felurite mișcări ale iubirii. S-a ținut prea puțin seamă de legătura deosebită care există între această idee de iubire și principiul agonalelor, al competiției ambițioase pentru țelul care domina atât de puternic viața grecilor, pornind de la gimnaziu și întrecerile sportive și ajungând până în miezul dialecticii sau al politicii orașelor-state grecești. Până și lucrurile „tind să treacă unul în fața altuia" în acea cursă pentru victorie, în agonalele acelea cosmice înspre divinitate, numai că premiul care-l încununează aici pe învingător este mai îmbelșugat: participarea la „esență", la cunoașterea și posesia „esenței". Iubirea este aici doar un principiu dinamic, inerent universului, și care pune în mișcare marile „agonale" ale lucrurilor pentru divinitate.

Acestei concepții i-am putea opune acum concepția creștină. Aici se petrece ceva ce aș numi *răsturnarea tendinței* iubirii. Aici este lovită în față, cu aroganță, axioma grecească a iubirii, potrivit căreia aceasta este o aspirație a inferiorului spre superior. Acum, dimpotrivă, iubirea trebuie dovedită tocmai prin faptul că ceea ce este nobil se apleacă, se coboară către cel ignobil, cel sănătos către cel bolnav, bogatul spre sărac, frumosul spre cel hâd, omul bun și cuvios spre cel rău și comun, Mesia către vameși și păcătoși — iar aceasta *fără* teama antică de a pierde procedând astfel și de a deveni la rându-i ignobil, ci cu convingerea specifică evlavioșilor că va dobândi bunul suprem și că va deveni asemenea

lui Dumnezeu prin acest act al „aplecării", prin acceptarea degradării și prin „pierderea de sine".[4] Reformularea ideii de Dumnezeu și a raportului său fundamental cu lumea și cu omul nu constituie temeiul, ci *consecința* acestei răsturnări a tendinței iubirii. Acum, cât privește iubirea lucrurilor, Dumnezeu nu mai este un țel etern, imobil — asemenea unei stele —, care mișcă lumea, așa cum „îl mișcă persoana iubită pe cel care iubește", ci însăși *ființa* sa devine iubire și supunere, iar abia de aici rezultă creația, voința și acțiunea. În locul veșnicului „prim mișcător" al lumii apare „creatorul" care a creat „din iubire".[5] Pentru omul din Antichitate neobișnuitul — paradoxul pur, potrivit axiomelor sale — se va fi întâmplat în Galilea: Dumnezeu *a coborât* dintr-odată printre oameni, a devenit rob și a murit pe cruce ca un rob rău! Absurd devine acum principiul că trebuie să-i iubești pe cei buni, să-i urăști pe cei răi, să-l iubești pe prieten și să-l urăști pe dușman. Nu mai există nici ideea de „bine suprem", care să aibă conținut dincolo și independent de *actul* iubirii *înseși* și de tendința ei! Dintre toate lucrurile bune, cel mai de preț este chiar iubirea! Acum *summum bonum* nu este o valoare obiectivă, ci valoarea unui act, valoarea înseși iubirii ca iubire — nu contează ceea ce săvârșește și produce ea, căci toate înfăptuirile nu sunt decât simboluri și temeiuri pentru cunoașterea *existenței ei întrupate.* Și astfel Dumnezeu se

[4] Cu o pregnanță deosebită această idee este exprimată și în capitolele despre iubire din *Imitatio Christi* de Thomas a Kempis.

[5] Teza teologică ulterioară că Dumnezeu a creat lumea „spre preamărirea lui" nu corespunde spiritului *Evangheliei* și trebuie înțeleasă ca o contaminare a teologiei creștine cu un motiv antic. Doar teza că Dumnezeu se preamărește prin creația iubirii sale corespunde spiritului evanghelic.

întrupează de la sine, nemaiavând deasupra sa, ci mai degrabă sub el „ideea Binelui", „ordinea formală", λόγος-ul — ca urmare a actului său de iubire. Iar el însuși devine „Dumnezeu iubitor" — o imposibilitate pentru omul antic, o „perfecțiune imperfectă"! Cât de pregnant a reliefat acest lucru critica neoplatonică referindu-se la faptul că iubirea ca „nevoie" și „aspirație" vădește o „imperfecțiune" și că e greșit, constituind o dovadă de înfumurare și un păcat, să vorbim despre imperfecțiunea divinității! Dar și aceasta este o mare înnoire: conform reprezentării creștine, iubirea este un act nesenzorial, *spiritual* (nu o simplă stare sufletească, așa cum se întâmplă la moderni), dar nu și o aspirație și o dorință și cu atât mai puțin o nevoie.[6] Pentru astfel de acte există o lege potrivit căreia acestea se consumă pentru realizarea celor râvnite, în timp ce iubirea nu procedează așa. Ea *sporește* acționând! Și atunci nu mai există principii raționale, nici legi și nici „justiție" care, în mod independent de iubire, mai presus de ea și devastând-o, să-i

---

[6] De aceea cea mai profundă mulțumire sufletească nu este legată de ceea ce se obține prin iubire (considerată ca un act al aspirației), ci de iubirea însăși. „Așadar, bucuria lui Dumnezeu de a-și împărți darurile este mai mare decât bucuria noastră de a le primi." Vezi *Teotismul* (* *Traité de l'amour de Dieu, 1616*). vol. I, cap. XI, de François de Sales.

Chiar obiectiv vorbind, eroarea fundamentală a concepției antice despre iubire a fost aceea de a subordona iubirea unei „aspirații", unei „nevoi". Oricum am condiționa iubirea de o aspirație, de dorul pentru persoana iubită, ea rămâne totuși un act total diferit de această condiționare, un act prin care ne oprim mulțumiți la o valoare, indiferent dacă aceasta este deja realizată sau urmează să fie obținută printr-o aspirație. *Cf.* în această privință cartea mea, pe care am citat-o mai sus, *Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie.*

dirijeze acțiunea și să împartă iubirea fiecăruia după valoarea sa! Toți, prieteni *și* dușmani, buni *și* răi, nobili *și* oameni obișnuiți sunt demni de iubire.[7] Și la fiecare manifestare de răutate din partea altora trebuie să mă consider complice eu însumi, fiindcă trebuie să-mi spun mereu: „Ar mai fi rău acest om dacă l-ai iubi destul?"[8] Întrucât, conform reprezentării creștine, simpatia *senzorială*, laolaltă cu rădăcinile ei aflate în puternicul nostru instinct sexual, nu constituie originea, ci *înfrânarea* parțială a iubirii[9], chiar neiubirea are partea ei de „vină", fiind *vina* din orice vină — și nu, mai întâi, nedreptățirea efectivă.

---

[7] Astfel, în *Etica* sa (*nicomahică*), Aristotel cercetează cu de-amănuntul câtă iubire poate fi atribuită „echitabil" fiecărei categorii de oameni din preajma noastră: părinților, prietenilor, copiilor, străinilor etc. Conform principalei idei morale a creștinismului, aceasta ar mai avea aplicație pentru bunăvoință (și, tocmai de aceea, pentru binefacere), care nu e totuși decât o consecință a iubirii. Pentru iubirea însăși acest lucru nu are nici o aplicație, deoarece abia mărimea valorii corespunzătoare fiecărui act de iubire are un rol în a decide ce se întâmplă cu valoarea oamenilor. Chiar obiectiv vorbind, ceea ce contează e faptul că iubirea este presupusă de ideea justiției, în măsura în care aceasta se ridică deasupra factorului ei rațional, potrivit căruia „între egali împărțirea se va face în mod egal", iar ceea ce se cuvine fiecăruia este socotit ca fiind deja hotărât într-un fel. Chiar un om care i-a păgubit, i-a sabotat, i-a omorât în egală măsură pe cei considerați egali ar fi „echitabil" în acest sens rațional, fără a putea emite totuși, din această cauză, pretenții la virtutea morală numită „justiție".

[8] Pe el sau pe un al treilea sau pe al nu știu câtelea care l-a cunoscut.

[9] Întrebarea de maximă principialitate care se poate pune în privința actului iubirii este, firește, dacă acesta reprezintă doar o rafinare, o sublimare, o deviere a *instinctelor* inițial *senzoriale* —

Astfel, imaginea s-a deplasat peste măsură. Nu mai este un grup de oameni și de lucruri care se întrec alergând spre divinitate, ci un grup în care fiecare privește îndărăt, către cel ce este mai departe de Dumnezeu, îl ajută pe acela, îl slujește — și devine tocmai prin aceasta asemenea divinității, a cărei esență o constituie însăși această unică și mare iubire, slujirea oamenilor și faptul de a se coborî la ei.

Aici nu urmăresc dezvoltările constructive pe care le-a cunoscut această convertire a unui afect în dogmă, teologie și cult, oricât ar fi de ispititor acest lucru, mai cu seamă la Sf. Pavel și Augustin. Rămân la esența problemei și întreb: de unde vine răsturnarea acestei orientări? Este într-adevăr *resentimentul* forța motrice a acestui fenomen?

Cu cât am meditat mai mult și mai insistent la această întrebare, cu atât mi-a fost mai limpede că rădăcina iu-

---

numărând printre ele și simpatia vitală, și până la urmă cea mai puternică manifestare a sa în instinctul către celălalt sex — sau dacă actul iubirii e unul *spiritual la origine*, a cărui legitate este *independentă* de constituția fizico-senzorială și care nu intră cu instinctele și sentimentele bazate pe aceasta decât în astfel de relații încât pornirile instinctuale devin determinante în privința *selecției* și a *vitalității* în virtutea cărora și odată cu care ne apropiem de fapt de obiectul intenției pe care o avem în momentul respectiv în materie de iubire. Cea de-a doua variantă constituie în principiu și convingerea ce rezidă în ideea de iubire creștină. La îndreptățirea ei obiectivă m-am referit amănunțit în capitolul „Iubire și instinct" din scrierea citată mai sus. Aici aș spune numai atât: dacă ea este justă, atunci simpatia senzorială și vitală — cu eșalonarea ei legică și graduală după criteriul asemănării modului de a fi etc. — nu poate fi privită ca o *sursă* a iubirii, ci doar ca *o forță care limitează și distribuie* iubirea și prin care aceasta e pusă în slujba scopurilor vieții — fără a fi, din această cauză, un rezultat și un produs al dezvoltării vitale.

birii creștine este complet *eliberată* de resentiment, dar că, pe de altă parte, nu există o idee care să poată fi folosită mai ușor de resentimentul deja existent, care are tendința de *a simula* o emoție corespunzătoare acelei idei; și adesea se ajunge până acolo încât chiar și privirea cea mai pătrunzătoare nu mai poate distinge dacă are în față o iubire adevărată sau numai un resentiment ce a preferat să ia chipul iubirii.[10]

Există două moduri fundamental diferite în care se pot purta cel puternic cu cel slab, bogatul cu săracul, în genere naturile superioare cu cele „mai puțin desăvârșite“ — când se apleacă spre acestea din urmă și le ajută. Pe de o parte este purtarea care are ca punct de plecare lăuntric și ca motivație un puternic sentiment de siguranță personală, de stabilitate, de profundă izbăvire și deplinătate absolută a propriei vieți și a modului de trai; ca urmare a tuturor acestora, omul respectiv e deplin conștient că *poate* ceda din propria-i ființă și avuție. În acest caz iubirea, sacrificiul, ajutorul, aplecarea spre cel care e mai neînsemnat și mai slab sunt o revărsare spontană de energii, însoțită de fericire și de o profundă liniște interioară. În raport cu această disponibilitate firească de iubire și sacrificiu, orice „egoism“ specific,

[10] De exemplu, o personalitate condusă de resentiment este, cum am și subliniat, Tertulian, părintele bisericii, din a cărui operă și Fr. Nietzsche citează un pasaj în care Tertulian spune că fericirea sufletelor din cer se întemeiază îndeosebi pe faptul că acestea zăresc chinurile osândiților. Dar chiar celebra sa vorbă: *Credo quia absurdum, credo quia ineptum*, ca și întreaga sa atitudine excesivă în privința culturii și religiei antice arată cum el *se folosește* adesea de valorile creștine doar pentru a-și satisface ostilitatea față de valorile Antichității. — O excelentă descriere a revoluției unui creștinism resentimentar e oferită și de C. F. Meyer în nuvela *Der Heilige* (*Sfântul*).

privirea îndreptată către sine, interesul personal, chiar instinctul propriu-zis de „autoconservare" constituie un prim indiciu al înfrânării și al slăbiciunii vieții. Viața înseamnă în esența ei evoluție, dezvoltare, creștere abundentă — așadar, nu, cum sună o teorie greșită, „autoconservare", de parcă toate fenomenele de dezvoltare, de creștere și de evoluție n-ar fi decât niște epifenomene pentru simplele forțe de conservare și, ca urmare, ar putea fi reduse la conservarea „celui care se adaptează mai bine". Credem, ce-i drept, că este posibil și un sacrificiu al vieții înseși de dragul unor valori superioare celor pe care le ascunde ea. Dar pentru aceasta nu orice sacrificiu este o faptă îndreptată împotriva vieții și a cultivării ei.[11] Mai degrabă există un sacrificiu reprezentat de o cedare de bunăvoie a propriei îmbelșugări vitale, o frumoasă revărsare firească de energii. Acest spirit de sacrificiu față de unele ființe cu care ne simțim solidari și

[11] Ne limităm în mod intenționat explicațiile la această latură vitală şi facem abstracție de faptul că actele pur spirituale şi legitatea lor, precum şi obiectele lor şi corelațiile obiective ale acestora nu pot fi înțelese pornind de la „viață" în nici una dintre posibilele abordări filozofice; prin urmare, facem abstracție şi de existența unei întregi serii de valori şi de acte de percepere a valorilor; acestea sunt independente de valorile şi de actele vieţii. „Siguranța" şi „protecția" creştinului sunt în primul rând siguranță şi protecție într-o lume esențialmente superioară vieții şi destinelor ei posibile. Întrucât însă Fr. Nietzsche, care susținea teza originii resentimentare a ideii de iubire creştină, nu recunoaşte această afirmație și caută chiar să subordoneze „valorilor vieții" ideea adevărului, nu putem face aici aceste presupuneri. Ne vom mulțumi să arătăm că afirmațiile lui sunt greşite, chiar dacă presupunem ca el că valoarea supremă reprezintă maximum de viață. În legătură cu locul real al „valorilor vieții" în cadrul ierarhiei valorilor, vezi amănunțita mea expunere de motive în *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea a II-a.

uniți — în opoziție cu tot ce e „mort" —, grație darului coparticipării sufletești alături de o altă ființă, dar care e caracteristic tuturor viețuitoarelor (eșalonat gradual în funcție de apropierea și asemănarea acestei ființe cu persoana noastră), acest spirit de sacrificiu nu este deci nicidecum un simplu câștig al vieții, care să poată fi derivat din niște instincte inițial egoiste. El este propriu vieții *în mod originar* și *devansează* toate „țelurile" și „scopurile" particulare sub semnul cărora calculul, inteligența, reflecția plasează ulterior acest „spirit". *Simțim imboldul sacrificiului* înainte de a ști de ce, la ce bun și pentru cine! Din imaginea lui Isus despre natură și viață, imagine a cărei licărire ascunsă răzbate uneori, parțial și vag, din vorbele și parabolele sale, vedem totuși destul de clar că el a înțeles acest fapt. El nu spune: „Nu vă faceți griji cu ce veți mânca și veți bea" fiindcă viața i-ar fi indiferentă, ca și tot ceea ce ține de conservarea ei, ci fiindcă vede și o slăbiciune *vitală* în orice „grijă" pentru ziua de mâine, în preocuparea pentru propria desfătare trupească. Vrăbiile* fără cămară și jitniță, crinii care nu torc și nu țes, dar pe care Dumnezeu îi îmbracă mai frumos decât pe Solomon etc. (*Luca*, 12, 27) sunt pentru el imagini ale acelei profunde perspective pe care o are despre viață, potrivit căreia orice atenție acordată intenționat desfătării propriilor simțuri, această grijă și teamă pentru sine, mai curând frânează decât favorizează forța creatoare care cârmuiește binefăcător și involuntar

* Textul *Sfintei Evanghelii cea după Luca* vorbeşte aici (12, 24) totuși despre corbi — vezi *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Bucureşti, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1968, de unde am preluat și traducerea citatelor următoare.

tot ce e viu. „Şi cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot?“ (*Luca*, 12, 25). Acest tip de indiferenţă faţă de *mijloacele* exterioare de existenţă (hrană, îmbrăcăminte etc.) nu constituie la el un semn al indiferenţei faţă de viaţă şi de valoarea ei, ci indică o încredere profundă şi tainică în *însăşi forţa* vieţii şi o siguranţă lăuntrică în faţa incidentelor inerente în care viaţa se trezeşte antrenată. O indiferenţă voioasă, uşoară, îndrăzneaţă, cavalerească faţă de *împrejurările* vieţii, extrasă din însăşi profunzimea vieţii, este aici izvorul din care curg acele cuvinte! Egoismul, teama de moarte (atât de răspândită în Antichitate, încât unele şcoli filozofice, de pildă epicureii, fac ca filozofia să-şi propună de-a dreptul să ne „elibereze de teama în faţa morţii“) sunt semnul unei vieţi în declin, bolnave, distruse.[12] În perioadele de cea mai mare vitalitate oamenii au fost indiferenţi faţă de viaţă şi de sfârşitul ei. *Însăşi* această indiferenţă este o stare sufletească valoroasă din punct de vedere vital.

Iubirea şi sacrificiul de *acest* tip faţă de cel ce e mai slab, bolnav, neînsemnat etc. s-au născut, aşadar, dintr-un sentiment de protecţie, dintr-un preaplin al propriei vieţi. Cu cât şi cealaltă fericire şi siguranţă — în afara celei vitale —, acea conştiinţă a protecţiei în cetatea înseşi existenţei ultime (Isus o numeşte pe aceasta „împărăţia lui Dumnezeu“), sunt mai profunde şi mai aproape de centrul sufletului, cu atât *omul poate* şi *îşi îngăduie* să fie mai „indiferent“, aproape în joacă, faţă de „destinul“ lui din zonele periferice ale propriei existenţe, acolo unde

[12] *Cf.* în această privinţă cartea mea *Der Tod und die Seele* (*Moartea şi sufletul*).

mai există „fericire" și „suferință", „lucruri plăcute" și „neplăcute", „bucurie" și „durere".[13]

Dacă însă acestui tip de iubire spontană și de spirit de sacrificiu provocat de imaginea celui neînsemnat, sărman, oprimat i se ivește prilejul de a trece la fapte și de a ajuta, atunci obiectul acelui prilej nu constituie pentru respectivul un pretext, perceput cu satisfacție, de a se cufunda în fenomenul sărăciei, al bolii și al hidoșeniei etc.; dimpotrivă, el se sacrifică pentru viața aceea care se luptă și pe care o ajută nu din cauza, ci *în ciuda* acestor factori de valoare negativi; ajută să se dezvolte ce mai e *sănătos* în ea, valorile pozitive pe care le ascunde aceasta. Iubirea și voința de sacrificiu nu se orientează spre ea *fiindcă* viața aceea este bolnavă, sărmană, neînsemnată, respingătoare etc. și nu se opresc pasiv la aceste fenomene, ci, întrucât înseși valorile pozitive ale vieții (și, firește, în primul rând valorile proprii spiritului acelei individualități) *sunt* complet *independente* de aceste însușiri și sunt mult mai profunde decât ele, preaplinul vieții poate (și de aceea „trebuie") să depășească reacția firească de frică și de fugă în fața acestor fenomene, iubirea dezvoltând, printr-o faptă caritabilă, ceea ce este pozitiv în omul acela sărman, bolnav etc. Nu este iubit ceea ce e bolnav și sărman în omul bolnav și sărman, ci ceea ce se află dincolo de aceste însușiri — și doar acestea îl „ajută". Când Francisc din Assisi sărută niște răni purulente și nu ucide nici măcar ploșnițele care îl mușcă, lăsându-le pradă trupul lui ca pe o casă primitoare, aceste fapte (văzute însă din exterior) ar putea să apară

[13] „Fericirea" în sens creştin se caracterizează prin faptul că îşi păstrează liniştită locul în centrul sufletului pe fondul alternanţei şi al agitaţiei stărilor sufleteşti şi poartă în sine, chiar în timpul trăirii înseşi, conştiinţa indestructibilităţii ei în faţa unor factori externi.

ca niște consecințe ale unei pervertiri a sentimentului valorii și a instinctului. De fapt ele nu sunt așa ceva. Nu este vorba aici despre absența dezgustului sau despre gustul pentru puroi, ci despre depășirea scârbei datorită unui sentiment mai profund al vieții și al puterii interioare, care se manifestă astfel! Aceasta este o cu totul altă atitudine lăuntrică decât, de pildă, cea a realismului modern din artă și poezie, care se află deja în reflux și care dezvăluie mizeria socială, acele tablouri cu oameni simpli sau care scormonesc maladivul — un fenomen născut numai din resentiment. Oamenii aceia vedeau în tot ce e viu aspectul ploșnițelor, în vreme ce Francisc continuă să recunoască în ploșniță „viața", sacralitatea ei.[14]

Spre deosebire de acesta, la baza atitudinii și a ideii de iubire antică se afla un factor al *fricii de viață*. Aici celui care este mai nobil îi este frică să meargă la cel mai puțin nobil, întrucât acesta i-ar putea câștiga simpatia pentru mult timp, iar el se teme să nu fie tras în jos de acesta. „Înțeleptului" antic îi lipsește fermitatea siguranței

---

[14] În capitolul 10 din *Fioretti* se povestește că Francisc a dat următorul răspuns la întrebarea de ce tocmai el a fost predestinat să-i conducă pe oameni, prin predica lui, spre viața cea adevărată: „[...] Ochii cei sfinți n-au văzut printre păcătoși pe nici unul care să fie mai nenorocit decât mine nici unul mai nevrednic decât mine, nici unul mai păcătos decât mine și, pentru a înfăptui minunata lucrare pe care El o plănuise, n-au găsit pe pământ o creatură mai sărmană; El m-a ales, așadar, pentru a face ca lumea să se rușineze de noblețea și trufia și puterea și frumusețea și înțelepciunea ei [...]". Aici s-ar putea încerca găsirea unui resentiment. Totuși, prin cuvintele „noblețea, trufia, puterea, frumusețea, înțelepciunea lumii" și „rușinarea" ei se are în vedere doar relativa subordonare a valorilor lumii față de valorile împărăției cerești; valoarea acesteia din urmă nu derivă însă abia din opoziția cu „lumea", căci împărăția cerească își poartă în sine valoarea, *independent* de „valorile lumii".

de sine și a certitudinii propriei valori, intrinseci geniului și eroului iubirii creștine.

Iată însă o altă caracteristică a acestui tip! În înțelesul dat de Isus iubirea ajută, și încă în mod activ. Dar ea *nu rezidă* în voința de a ajuta sau măcar în „bunăvoință". Ea rămâne cufundată parcă în valoarea pozitivă, iar bunăvoința și ajutorul nu sunt decât urmările ei. Iubirea aparentă a omului resentimentar nu ajută, întrucât simțul pervertit al valorilor n-a făcut decât să răstălmăcească necazuri ca „boala", „sărăcia" etc., spunând despre ele că-s bune; potrivit lui, „Dumnezeu se uită cu o deosebită satisfacție în jos la oamenii mărunți" — prin urmare, dacă li se dă importanță celor mărunți, dacă bolnavii sunt socotiți sănătoși etc., s-ar putea zice că aceștia sunt de-a dreptul *ținuți la distanță* față de propria lor mântuire.[15] Ca atare însă, iubirea, în sens pur creștin, nu capătă valoare abia datorită utilității sau sprijinului pe care-l dă fapta caritabilă izvorâtă din ea. Utilitatea poate fi mare și în condițiile unei iubiri reduse sau chiar în absența iubirii, ori poate fi mică atunci când iubirea e mare. Bănuții

[15] Din această cauză o emoție născută din resentiment este și cea pe care Schopenhauer o numeşte „milă", căci pentru el semnificaţia milei nu rezidă în aceasta ca manifestare a iubirii — pe care Schopenhauer ar înţelege-o mai degrabă ca fiind izvorâtă din milă — şi nici într-un factor care conduce la acte de bunăvoinţă şi de binefacere, ci rezidă numai într-o presupusă conştientizare a identităţii metafizice a voinţei care suferă din cauza ei înseşi în toţi indivizii. Orice act de bunăvoinţă şi binefacere întemeiat în acest mod ar putea însă *să părăsească* această cunoaştere metafizică şi să se implice, iarăşi, în universul individuaţiei. De aceea, ori de câte ori prietenii săi se tânguiesc de nefericire şi mizerie, Schopenhauer nu le dă un alt răspuns decât următorul: „Vedeţi cât de adevărată este filozofia mea!" — vezi scrisorile lui Schopenhauer către Frauenstädt.

oferiți de o văduvă nu contează mai mult în fața lui Dumnezeu decât darurile celor bogați pentru că sunt doar niște „bănuți“ ori pentru că au fost dăruiți de o „biată văduvă“, ci pentru că fapta acesteia trădează *mai multă* iubire. Inițial deci, sporește mereu valoarea celui care iubește, nu a celui ajutat. În acest caz iubirea nu este o „instituție de binefacere“ sufletească, iar între ea și fericirea proprie nu există nici o opoziție. Prin actul pierderii de sine, individul se câștigă pe sine de-a pururi. Iubind și dăruind, omul este fericit. Căci „a da este o fericire mai mare decât a lua“. Iubirea nu este „una“ dintre nenumăratele forțe care favorizează prosperitatea umană sau socială — nu din această cauză este valoroasă și-i scoate în evidență pe cei animați de ea —, ci ea *însăși este* o valoare în sine, împlinindu-l pe individul respectiv; ea reprezintă o existență superioară, o viață mai sigură și mai bogată, care se distinge tocmai prin giuvaierul emoției iubirii. Așadar, aici nu contează dimensiunea prosperității, ci ca între oameni *să existe* un *maximum de iubire.* Ajutorul este expresia adecvată și nemijlocită a iubirii, nu „scopul“ și sensul ei. Acest sens nu rezidă decât în ea însăși — în strălucirea ei sufletească și în noblețea actului de iubire al sufletului care iubește. Așadar, conceptul autentic de iubire creștină nu are nimic comun cu „socialismul“ de orice tip, cu „convingerile sociale“, cu „altruismul“ sau cu alte mărunțișuri moderne de felul acesta. Dacă tânărului bogat i se impune moralmente să se lepede de bogățiile sale și să le dăruiască săracilor, aceasta nu urmărește de fapt ca „săracii“ să primească și ei ceva; acest lucru nu se întâmplă pentru că s-ar considera că astfel se realizează o mai bună repartizare a proprietății, spre bunăstarea tuturor, și tot atât

de puţin pentru că sărăcia în sine ar fi mai bună decât bogăţia, ci pentru că *actul* renunţării, libertatea spirituală şi preaplinul iubirii ce se manifestă în acel act îl înnobilează pe tânărul bogat şi-l face cu mult „mai bogat" decât este.

Acest element se regăseşte şi în concepţiile metafizico-religioase privitoare la relaţia omului cu Dumnezeu. În locul vechii relaţii contractuale dintre om şi Dumnezeu, care constituia rădăcina oricărei „legitimităţi", apare relaţia de iubire sub chipul filiaţiei divine. Şi chiar iubirea „de Dumnezeu" nu trebuie să se întemeieze *numai* pe lucrările sale — eventual drept recunoştinţă pentru tot ceea ce ne dă el ceas de ceas, pentru că ne ţine şi are grijă de noi —, ci trebuie ca *toate* experienţele faptelor şi lucrărilor sale să ne întoarcă privirea înapoi şi în sus, concentrând-o asupra „iubirii eterne" şi a infinitului belşug de valori, dovedit numai prin aceste lucrări. Doar pentru că sunt lucrări ale *celui care iubeşte*, ele vor găsi admiraţie şi dragoste! Această reprezentare precisă era încă atât de puternică la cei mai buni creştini în Evul Mediu, încât Hugues de St.-Victor, în scrierea sa *Banii pentru răscumpărarea sufletului* (*De arrha animae*), asemăna cu „iubirea unei târfe" *acea* iubire care-şi caută mai întâi temeiul în binefacerile şi lucrările divine. Dar chiar în adagiul lui Solomon: „Doar să te am *pe Tine*, şi nu mă mai sinchisesc deloc de cer şi pământ" se găseşte această antiteză puternică faţă de ideea contractuală care conţine însă deja în germene şi acea iubire izvorâtă din recunoştinţă, proprie religiozităţii obişnuite. Nu Dumnezeu trebuie iubit datorită cerului şi pământului său, ci pământul şi cerul, pentru că sunt ale lui Dumnezeu! Fiindcă iubirea eternă răzbate dincolo de acestea, cu

strălucirea ei, ca *expresie* palpabilă, *nu* ca idee a finalității.[16] Același lucru este valabil și pentru însăși ideea de Dumnezeu. Antichitatea avea reprezentarea unei forțe limitate a iubirii în univers și de aceea cerea să o economisim și să ne îndreptăm iubirea spre fiecare numai în funcție de valoarea lui intrinsecă. Dar concepând ideea că iubirea își are originea în însuși Dumnezeu cel fără sfârșit, că el însuși e iubirea și milostivirea fără margini, apare de la sine cerința de a-i iubi pe cei buni *și* pe cei răi, pe cei drepți *și* pe păcătoși, pe prieteni *și* pe dușmani și că tocmai în dragostea pentru cei din urmă se arată iubirea adevărată, mai presus de natura umană. În schimb, cerința antică de a-i iubi pe cei buni și drepți și de a-i

[16] *Cf.* finalul versurilor Sfintei Tereza:
„[...]
Căci şi de n-aş spera cum sper,
aș iubi tot cum iubesc."

Vezi și Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (*Despre originea cunoaşterii morale*), „Observații". Sau pasajul din rugăciunea Sfintei Gertruda unde ea își exprimă dorința ca, oricât de sărmană şi de neînsemnată ar fi pentru Isus, să aibă totuşi ea însăşi întreaga atotputernicie şi înțelepciunea supremă (precum Dumnezeu), ca apoi să se poată lepăda de acestea pentru a coborî către Isus (vezi *Preces Gertrudianae*). Sau dorința lui Meister Eckhart „ca mai bine să fie cu Isus în iad decât fără el în cer". Pasaje de acest fel se pot aduna oricâte; ele arată cât de *complet nefondată* este afirmația lui I. Kant şi a multor altora cum că în planul acțiunii morale orice privire către Dumnezeu este şi o privire îndreptată spre răsplată şi pedeapsă, fiind, prin urmare, eudemonică şi egoistă. „Nimic din ceea ce nu mă conduce la Dumnezeu nu-mi e pe plac; fie ca Domnul să-mi ia tot ce vrea să-mi dea şi să se dea pe *sine însuși* mie!" (Augustin, *Enarr.*, 2). Pentru ceea ce am afirmat, *cf.* cele două lucrări ale mele, citate mai sus, despre „sentimentele de simpatie" şi *Formalismul...*, partea a II-a.

urî pe cei răi și nedrepți intră în categoria reprobabilă a „fariseismului". Într-adevăr, în celelalte contexte metafizice Dumnezeu devine acum nu numai „Creatorul" (în locul unui simplu ideal, al unei existențe desăvârșite spre care se îndreaptă lumea), ci „Creatorul din iubire", a cărui creație, „lumea" însăși, nu e decât o încremenire de moment a unui gest de iubire care se perpetuează la infinit. De vreme ce în locul contemplatorului care reflectă asupra lui însuși νόησις νοήσεως, nepăsător față de desfășurarea lucrurilor în univers și care nici nu este cu adevărat răspunzător pentru lume[17], acel logician egoist sub chipul căruia metafizica greacă a absolutizat idealul de viață al „înțeleptului", apare Dumnezeu *ca persoană*, care creează „lumea" din iubire, dintr-o revărsare infinită de iubire — nu pentru a ajuta ceva deja existent, căci înaintea lui n-a existat „nimic", ci doar ca o manifestare a prisosului său de iubire —, atunci însuși acest moment de răscruce al vieții spirituale își găsește expresia teologic abstractă.

În toate acestea nu întâlnim nici urmă de resentiment, ci doar *putința* și fericirea de a coborî, izvorâte dintr-un prisos de forță și de noblețe!

Există însă și un cu totul alt tip de aplecare spre cei neînsemnați, inferiori sau răi — oricât ar părea el de

[17] După cum se știe, este discutabil dacă Dumnezeul lui Aristotel *cunoaște* măcar lumea și conținutul ei. De curând (vezi opera despre Aristotel din colecția von Aster), Franz Brentano merge până acolo încât spune că, de vreme ce se cunoaște, Dumnezeu cunoaște totodată și lumea în el însuși. Totuși, această ipoteză a lui Brentano se bazează pe afirmația că Aristotel a susținut superioritatea evidenței percepției interioare, o afirmație ce mi se pare îndoielnică.

asemănător cu tipul pe care de-abia l-am caracterizat. Aici iubirea nu izvorăște din revărsarea propriei forțe vitale, din prea multă protecție și siguranță. Ea devine doar un nume frumos pentru *fuga de sine*, pentru faptul de a fi veșnic dezgustat de sine, ceea ce presupune abia ca element ulterior orientarea spre un „altul" — așadar, un nume pentru incapacitatea cuiva „de a rămâne acasă" la el (*chez soi*). Este o deosebire radicală dacă *orientarea* către o valoare recunoscută drept pozitivă stă la originea *întoarcerii* de la sinele propriu, specifică oricărei iubiri pentru altcineva, sau dacă există din capul locului intenția întoarcerii de la sine, iar acum se caută în exterior, urmărindu-se, sub aparența iubirii pentru altcineva, chiar ura împotriva celui care iubește. O astfel de „iubire" își are originea în ură, în ura de sine, îndreptată împotriva propriei mizerii și slăbiciuni. În acest caz sufletul este mereu gata să plece în lumea largă. Frica de a se privi pe sine și propria-i inferioritate îl îndeamnă să se dăruiască total celuilalt, pe care-l socotește în genere „altceva" — nu din pricina valorii lui pozitive, ci numai pentru că e „un altul", un „noneu". Jargonul filozofic modern a dat un nume foarte semnificativ acestui lucru, spunându-i „altruism", unul dintre numeroasele substitute moderne ale iubirii. Aici iubirea nu pornește de la întrezărirea unei valori pozitive sau de la străfulgerarea unei asemenea valori în iubirea însăși, ci de la o simplă întoarcere de la sine, o contopire cu problemele altora. Cine n-a întâlnit încă tipul pe care-l găsim atât de frecvent printre socialiști sau feministe, în general printre oamenii cu așa-zise „convingeri sociale", mereu disponibili, printre cei dincolo de ale căror inițiative sociale se poate percepe atât de limpede incapacitatea de a-și opri atenția asupra *lor* înșiși, asupra problemelor lor

de viață și a menirii *lor*?[18] Faptul de a se trece cu vederea pe ei înșiși e luat aici drept iubire! Doar e limpede ca lumina zilei că „altruismul“, simpla orientare lăuntrică spre „alții“ și spre existența acestora, n-are de-a face câtuși de puțin cu iubirea. Chiar răutăcioșii sau invidioșii, de pildă, *își* uită interesele, propriul lor „instinct de conservare“, când este vorba despre prejudiciul pe care ei îl aduc *altcuiva* și despre suferința resimțită de acesta.[19] În schimb există o adevărată „iubire de sine“; ea n-are deloc de-a face cu „egoismul“[20], pentru care esențial este tocmai faptul că nu este dată și percepută valoarea sinelui izolat, în deplinătatea lui, ci doar omul care *se raportează* la celălalt, omul care, ca membru al societății, caută să aibă și să dobândească ceva *mai mult* decât celălalt. Raportarea la „mine“ și la „celălalt“ este chiar lipsită de importanță pentru *specificul* iubirii și al urii. Aceste acte sunt diferite *în sine* și total independente de tendința raportării la mine și la celălalt.

Așa cum această pornire „altruistă“ nu e deci decât o formă a urii — a urii de sine — și, doar printr-o iluzie amăgitoare a conștiinței, ea *pretinde* a fi contrariul urii,

---

[18] Este de la sine înțeles că vorbind despre „atenție“ nu ne-am gândit la autoanaliză, ci la interesul și grija pentru propria mântuire.

[19] *Cf.* în această privință teoria mea despre tipurile de mistificări ale simpatiei în cartea *Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie...*

[20] Nimeni n-a expus mai pregnant și mai clar acest lucru decât Aristotel în *Etica nicomahică*. Vezi capitolul „Iubirea de sine“ din cartea a IX-a: prietenul ce-și dă pentru prieten averea și viața săvârșește astfel actul suprem al „iubirii de sine“. Căci el îi cedează acestuia bunurile inferioare; în schimb, prin acest sacrificiu se acoperă el însuși de „gloria unei fapte nobile, adică de binele suprem“.

adică „iubire“, tot astfel însă, într-o atitudine morală înrădăcinată în resentiment, iubirea pentru cei „neînsemnați“, „sărmani“, „slabi“, „oropsiți“ etc. nu este decât ură mascată, invidie refulată, pizmă etc. față de fenomene opuse, ca „bogăția“, „vigoarea“, „forța vitală“, „prisosul de viață și de șansă“. Fiecare tip de ură ce nu îndrăznește să iasă la iveală se poate exprima cu ușurință sub forma unei iubiri aparente, a iubirii pentru „ceva“ care are trăsături opuse obiectului urii. Și anume, în așa fel încât tainicul element de legătură al urii nu este amintit. Adesea ura nu face decât să simuleze *imaginea* iubirii creștine, ori de câte ori auzim tonul acela fariseic și demagogic (tonul unei anume categorii de preoți cu pronunțate trăsături „sociale“), care spune că trebuie să aibă întâietate iubirea pentru „cei lipsiți de însemnătate“, iubirea pentru „cei slabi cu duhul“, de vreme ce Dumnezeu pe aceștia îi privește „cu mare plăcere“. Aici simțim limpede cu câtă „satisfacție“ ascunsă se oprește privirea tocmai asupra acestor fenomene și că nu contează, așa cum se întâmplă în cazul adevăratei intenții de iubire, valorile pozitive superioare ce se pot ascunde *în spatele* fenomenelor respective, ci tocmai *acestea* devin obiecte ale intenției de iubire; de asemenea nu contează, firește, nici fapta de caritate — care ar trebui să-i facă „mai puțin plăcuți“ chiar lui Dumnezeu pe „cei lipsiți de însemnătate“, fiind deci, potrivit acestei evaluări, o manifestare de „ură“ —, ci doar *rămânerea în loc* la aceste fenomene. Și dacă apoi, pe același ton, se face trimiterea la răsplata pe care acești oameni o vor găsi în „cer“ pentru strădaniile lor, iar „cerul“ apare ca o simplă răsturnare a ordinii de pe pământ („Cei din urmă vor fi cei dintâi“), se simte atunci limpede cum omul plin de resentimente nu face decât să treacă asupra lui Dumnezeu răzbunarea la

care nu poate recurge în ceea ce îi privește pe oamenii importanți, încercând astfel, prin mecanismul răsplăților și al pedepselor de pe lumea cealaltă, să-și potolească măcar în închipuire setea de răzbunare, pe care este prea neputincios să și-o astâmpere pe pământ. Este vorba tot despre răzbunătorul Iehova, cel aflat în centrul ideii de Dumnezeu a creștinismului resentimentar, numai că acum el își ascunde răzbunarea sub vălul aparentei iubiri pentru „cei neînsemnați". În acest caz nici „împărăția lui Dumnezeu" nu se mai află într-o legătură organică, *trăită*, cu împărăția celor văzute — astfel încât în ea să se contureze pur și desăvârșit legile valorii și ale recompensei, care se manifestă și sunt valabile chiar în împărăția celor văzute —, ci ea a devenit acum „lumea de dincolo", situată mecanic lângă „această lume" (o opoziție necunoscută celor mai vii perioade creștine), și nu reprezintă decât suprafața existenței, pe care se proiectează umbrele oamenilor încercați și ale evenimentelor, care își execută dansul lor condus de resentimente, un dans opus pur și simplu regulilor ritmului pământesc.

Preocupările lui Isus îndreptate în special către cei săraci, bolnavi, trudiți și împovărați ori către vameși, însăși înclinația lui misterioasă și uimitoare pentru păcătoși (vezi „adulterina", „ungerea lui Isus de o păcătoasă", „parabola despre fiul risipitor"), ironia ușoară de care el nu se poate lipsi când vorbește despre „cei buni și drepți"— și care rămân oricum neînțelese prin cuvinte ca: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci bolnavii" sau „N-am venit să-i chem la pocăință pe cei drepți, ci pe păcătoși", dacă ținem cont de faptul că el însuși refuză totuși să i se spună „bun" („Pentru ce Mă numești bun? Nimeni nu este bun, decât unul Dumnezeu" — *Luca*, 18, 19) — toate acestea nu mă pot face să cred că

aici este vorba despre resentiment. Mie mi se pare că adevăratul tâlc al acestor afirmații nu stă în a explica faptul că mântuirea este dependentă în sens pozitiv de aceste însușiri negative — așa cum s-ar întâmpla în privința resentimentului —, ci doar în forma paradoxală prin care este explicată *independența valorilor* ultime și supreme *ale personalității* în raport cu opozițiile sărac–bogat, sănătos–bolnav etc. Pentru această lume a devenit constitutivă tendința de a considera că oamenii rânduiți în funcție de starea socială, avere, forță vitală și putere sunt, deopotrivă, o reflectare a ultimelor valori morale și ale personalității. Descoperirea unei *sfere* superioare, cu totul noi, a vieții individuale și a existenței în ansamblu — a „împărăției lui Dumnezeu“ —, a cărei ordine este independentă de rânduiala valorilor vitale și pământești, nici nu putea fi înlesnită altfel lumii acesteia decât făcându-se trimitere categorică la deșertăciunea valorilor pozitive ale rânduielilor ei în raport cu această ordine superioară. Poate că această interpretare este depășită doar în pasajele în care împărăția lui Dumnezeu pare să fie reprezentată pur și simplu ca o răsturnare a rânduielilor pământești; asemenea pasaje se găsesc mai ales în *Evanghelia după Luca.* Astfel fericește Luca (6, 20–22, 24–26): „Fericiți voi cei săraci, că a voastră este împărăția lui Dumnezeu. Fericiți voi care flămânziți acum, că vă veți sătura. Fericiți cei ce plângeți acum, că veți râde. Fericiți veți fi când oamenii vă vor urî pe voi și vă vor izgoni dintre ei, și vă vor batjocori și vor lepăda numele vostru ca rău din pricina Fiului Omului...“ Și: „Dar vai vouă bogaților, că vă luați pe pământ mângâierea voastră. Vai vouă celor ce sunteți sătui acum, că veți flămânzi. Vai vouă celor ce astăzi râdeți, că veți plânge și vă veți tângui. Vai vouă când toți oamenii vă vor vorbi

de bine. Căci tot așa făceau proorocilor mincinoși părinții lor."

Tot astfel, apoi, afirmația categorică (*Luca*, 18, 24) că „mai lesne este a trece cămila prin urechile acului decât să intre bogatul în împărăția lui Dumnezeu" (care totuși este atenuată considerabil de afirmația precedentă: „Cât de greu vor intra cei ce au averi în împărăția lui Dumnezeu!" și de cea ulterioară, potrivit căreia Dumnezeu poate să-l lase pe cel bogat să intre în împărăția sa). Aici forma de expunere a autorului nu mi se pare a fi eliberată în fond de resentimente; consider totuși că acest fapt se limitează la Luca și chiar aici nu apare decât ca o nuanță personală în *expunerea* ideilor ce nu-și au deloc rădăcinile în resentiment.

Nici imperativele următoare: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi; binecuvântați pe cei ce vă blestemă, rugați-vă pentru cei ce vă fac necazuri. Celui ce te lovește peste obraz, întoarce-i și pe celălalt; pe cel ce-ți ia haina, nu-l împiedica să-ți ia și cămașa" (*Luca*, 6, 27–29) nu cer o pasivitate pe care „ar justifica-o" doar sentimentul neputinței de a te răzbuna (așa cum consideră complet greșit Nietzsche); aceste imperative nu caută nici să-l umilească pe adversar dintr-o tainică sete de răzbunare și nu sunt nici expresia unei autotorturi secrete care-și găsește satisfacția într-un comportament paradoxal. Ele pretind doar cea mai intensă activitate împotriva vieții instinctelor naturale, care cheamă la acțiuni opuse, iar aceasta pornește de la spiritul individualist intrinsec al *Evangheliei*, care refuză ca modul de acțiune și de comportament propriu să fie în vreun fel dependent de purtarea „celuilalt"; refuză ca persoana care acționează să se lase trasă în jos de comportamentul celuilalt, să se coboare la nivelul inferior

al acestuia prin faptul că orientarea acțiunii sale s-ar defini ca o simplă *reacție* la acțiunea celuilalt. Fapta trebuie să crească organic din persoana fiecăruia, „ca roadele din pom". „Omul cel bun din comoara lui cea bună scoate afară cele bune, pe când omul cel rău din comoara lui cea rea scoate afară cele rele." „Căci din prisosul inimii grăiește gura" (*Matei*, 12, 34–35). Așadar, nu se cere o reacție perversă față de una firească atunci când se spune: „pentru că te lovește peste obraz, întoarce-i și pe celălalt", ci se refuză simpla reacție în genere și orice implicare în scara de valori comune și în modurile de acțiune obișnuite.

Vorbeam despre înclinația „misterioasă" a lui Isus pentru păcătoși; ea se află într-o foarte strânsă legătură cu faptul că Isus este mereu pregătit să se lupte cu fariseii și cărturarii, cu corectitudinea burgheză de orice fel. Este acesta un factor de resentiment? Sigur, aici e la mijloc un fel de conștiință a faptului că schimbarea importantă, radicală, pe care el o cere de la oameni în privința vieții și a părerilor lor — și care în limbajul creștin este numită „renaștere" — este mai ușor de realizat de un păcătos decât de „cel drept", care caută în fiecare zi să se apropie pas cu pas de idealul legii. În „păcătos" e marele, intensul zbucium al vieții și, întru câtva, în el se ascunde putința cea mare! La aceasta se adaugă faptul că Isus are serioase rezerve față de toți cei care, numai din cauza lipsei de impulsuri puternice și a unei vieți precare, simulează atitudinea pe care cel cu adevărat bun are fericirea să o aibă. Dar toate acestea încă nu explică acea înclinație misterioasă. Există în ea ceva aproape inexprimabil, ceva care nu se poate decât simți: adeseori, tocmai caracterele cele mai nobile din societatea „celor buni" — și pot fi realmente „buni", nu farisei — sunt cuprin-

se de o dorință arzătoare, de un puternic imbold interior de a merge la păcătoși, de a suferi împreună cu ei, de a lupta, de a trăi laolaltă viața grea și sumbră pe care o duc aceștia. Desigur, aici nu e vorba despre o ispită provocată de plăcerile păcatului și nici despre dragostea demonică pentru „dulceața“ acestuia, despre farmecul lucrului interzis sau ademenirea exercitată de o nouă experiență; aici, mai degrabă, izbucnesc impetuos în noi iubirea și îndurarea față de *întregul* neam omenesc, văzut solidar, ca un *singur* om, ba chiar față de univers, în ansamblul lui; o iubire care ne poate apărea înfiorătoare când simțim că doar o parte este „bună“, cealaltă rămânând „rea“ și abjectă. Iubirea și o profundă *conștiință a solidarității* cu întreaga omenire ne fac numaidecât să ne apară îngrozitor și teribil faptul că trebuie să fim „buni“ într-un mod atât de izolat, numai cu cei ce-s buni — iar aceasta provoacă un fel de dezgust față de *acei* oameni buni, care pot astfel să rămână *izolați*, odată cu strigătul lăuntric: departe de ei!

Judecând la rece, aceasta este tot consecința noii idei creștine potrivit căreia actul iubirii ca atare, ca „izvor de iubire“ (Luther), este el însuși *summum bonum* — independent de obiectul său și de valoarea acestuia. Conform evaluării antice, iubirea pentru cel rău este ea însăși rea; acum însă, când păcătosul este obiectul său, valoarea *actului* iubirii iese în evidență cu atât mai clar și mai pregnant.

Pe lângă aceasta mai apare și altceva: „păcătosul“ *notoriu* este întotdeauna și *mărturisitorul* răului din sufletul său. Nu mă gândesc aici doar la mărturisirea explicită în fața unui for, ci la mărturisirea față de sine însuși și la mărturisirea *prin* fapta pe care sfârșește prin a o face voința păcătosului. *Ceea ce* mărturisește poate fi

un lucru rău și un păcat. Dar nu e rău, ci bine că *mărturisește* păcatul, chiar dacă are un suflet păcătos! Astfel își purifică sufletul și împiedică extinderea înveninării, care-l cuprinde tot mai profund pe celălalt, care-și înăbușă impulsurile rele; înveninarea acestuia din urmă devine totodată din ce în ce mai obscură și mai insesizabilă pentru propriul său cuget și propria-i conștiință, astfel încât el nu mai simte nici „bârna din ochiul său" — și cu atât mai mult „paiul din ochiul aproapelui". De aceea, fapta păcătoasă și căința ulterioară — care începe deja cu valoarea mărturisirii prin *faptă* — sunt considerate de către Isus mai bune decât refularea impulsului păcătos și, în consecință, decât înveninarea profundă a sufletului omenesc, asociată oricum cu simpla *conștiință* de a fi bun și drept în fața legii. De aceea, „cerul se bucură mai mult de îndreptarea unui păcătos decât de o mie de drepți"; de aceea se spune: „Cui se iartă puțin, puțin iubește" (*Luca*, 7, 47). Cine recunoaște adulterul, cum spune Isus în predica de pe munte, doar „uitându-se, plin de dorințe trupești, la soția fratelui său" etc. trebuie să judece astfel în mod consecvent. Mult hulitul *Peccare fortiter** al lui Luther este tot răbufnire tumultuoasă a unui suflet golit după o îndelungată frică de lege, după experiențele chinuitoare și autoumilitoare ale unor „recidive", după eforturile, mereu reluate, de a respecta legea, și după disperarea finală de a nu găsi niciodată „îndreptarea" în acest fel.[21] Delincvenții au povestit adesea despre profunda satisfacție, liniște și eliberare pe care le-au simțit la puțin timp după comiterea faptei pe care în inima lor

* A greși cu curaj.

[21] Spunând acestea nu căutăm să justificăm, ci doar să înțelegem maxima lui Luther.

o întorseseră luni în şir pe toate feţele, reprimându-şi încontinuu impulsurile şi devenind astfel tot mai veninoşi, mai neliniştiţi şi „mai răi" la suflet.

Şi prin această trăsătură morala evanghelică îşi păstrează caracterul ei strict individualist, axat pe *existenţa* şi *mântuirea* sufletului. Cel care evaluează iniţial lucrurile din punct de vedere social, adică măsoară totul în funcţie de folosul sau de paguba adusă comunităţii, trebuie, fireşte, să simtă şi să judece complet altfel. Orice formă ar lua, fie în adâncul sufletului, fie chiar în zona comportamentelor sufleteşti lipsite de o clară percepţie de sine — esenţial este în acest caz că impulsul păcătos nu conduce la o acţiune care să dăuneze comunităţii. Iar un impuls *este păcătos* numai ca *predispoziţie* pentru aşa ceva. Isus judecă invers: păcătosul care păcătuieşte este mai bun decât păcătosul care nu păcătuieşte şi al cărui impuls păcătos răzbate în suflet şi-i otrăveşte fiinţa — deşi în primul caz comunitatea suferă un prejudiciu de care este scutită în cel de-al doilea. De aceea, există o neîncredere principală, generată de cea mai profundă experienţă personală, că şi cel care, după un „scrupulos examen de conştiinţă", găseşte despre sine că e „drept" şi „bun" mai poartă *totuşi*, ascunşi în el, germenii „păcatului" şi de cele mai multe ori se deosebeşte de la început de păcătosul care ştie despre sine că e păcătos numai din pricina unui nou păcat, acela de a nu-şi putea înţelege motivaţia. (Nu vorbesc aici despre simplul fariseu, care-şi priveşte doar „rolul social", vizând imaginea sa socială bine cosmetizată din punct de vedere moral, sau despre stoicul care stăruie să-şi împace propria judecată „de a se putea respecta pe el însuşi", privind deci nu către existenţa sa, ci către *imaginea* sa, aşa cum apare ea în judecata despre sine.) În acest sens Sf. Pavel

(*Corinteni*, I, 4, 3–4) rostește cuvântul care condamnă aspru nu numai orice falsă „heteronomie“, ci și orice „autonomie“ stoică sau kantiană, orice formă de „autojudecare“: „Dar pentru mine este prea puțin ca să fiu judecat de voi sau de vreo judecată omenească; ci eu nu mă judec pe mine însumi. (Anume aș putea spune:) Căci nu mă știu vinovat cu nimic, dar nu întru aceasta m-am îndreptat. Cel care mă judecă pe mine este Dumnezeu.“ Nici în această înclinație către „păcătoși“ nu putem găsi vreun resentiment.[22]

Așa cum există *două tipuri* de aplecare cu dragoste către cei ce sunt slabi, tot astfel există (pe lângă altele) *două* forme originare ale acțiunii *ascetice* și ale evaluării ei. Pe de o parte este acea atitudine neobișnuită, care poate ajunge până la ura împotriva propriului trup și care poate conduce la un ideal de viață ascetică; cum am remarcat mai devreme, ea este legată adesea de refularea impulsurilor urii și ale răzbunării și reprezintă consecința acestora. Un asemenea simțământ al existenței poate fi exprimat atunci și prin ideea că „trupul este o temniță a sufletului“; el duce la tot felul de forme de autotortură fizică. Și în acest caz punctul de plecare spre o disciplinare a trupului, necesară desăvârșirii și sfințeniei propriului sine *spiritual*, nu este *iubirea* pentru acest sine, ci o *ură* primară *față de trup*, o ură care adesea încearcă abia ulterior să se ascundă sub aparența grijii „pentru mântuirea sufletească“. Și tot pe resentiment se bazează ace-

[22] N. Malebranche citează teza Sfântului Pavel ca justificare a teoriei sale despre *le sens interne* (*simțul intern), pe care o susține împotriva învățătorului său Descartes și a concepției acestuia despre superioritatea evidenței percepției de sine față de percepția externă. Vezi *De la recherche de la vérité* (*Despre căutarea adevărului*), I.

le forme ale idealului ascetic și ale practicării lui care nu reprezintă decât o justificare a neputinței de a-și însuși respectivele bunuri ale vieții: de exemplu, când neputința de a munci profitabil conduce la imperativul sărăciei, când incapacitatea erotică și impotența duc la perceptul castității, iar neputința autoguvernării la supunere. În acest ultim sens socotește Fr. Nietzsche că poate interpreta și miezul asceticii creștine.[23] Idealul ascetic reprezintă pentru el reflexul valorizant al unei vieți în declin, sleite de puteri; și anume reflexul unei evaluări eficiente pentru o viață ce caută în taină moartea (oricât s-ar manifesta la nivelul conștiinței o voință contrară acesteia). În acest caz ascetismul creștin ar cădea de asemenea sub incidența regulilor și a evaluărilor ce-și au originea în resentiment, ba chiar a evaluării care impune „suportarea" durerii și a răului, iar în sfera atitudinii noastre față de alții, iertare și umilință.

Dar asceza poate avea și o cu totul altă origine și un sens complet diferit. Pe de o parte, sensul de simplă educație pentru anumite țeluri naționale ferme; de pildă războiul, vânătoarea etc., așa cum a fost sensul educației spartane, o educație pronunțat „ascetică". Acesta nici nu intră în discuție aici. O formă mult mai înaltă și mai

[23] Aici Nietzsche nu ține seama de faptul că în morala creștină își găsesc o înaltă apreciere *nu* sărăcia, castitatea, supunerea, ci doar *actele* autonome *de renunțare de bunăvoie* la avere, căsătorie, îndărătnicie; acestora din urmă li se prezumă valabilitatea ca *bunuri pozitive*. De aceea J. H. Newman consideră că „adevărata" asceză este atunci când „admirăm ceea ce e pământesc, dar ne refuzăm aceasta". În această privință *cf.* înainte de toate disertația lui Nietzsche *Was bedeuten asketische Ideale?* (*Ce înseamnă idealurile ascetice*). Ea este construită în întregime pe această falsă interpretare.

nobilă este asceza care, pe de o parte, izbucnește dintr-un prisos existențial, dintr-o viață omogenă și viguroasă, iar pe de altă parte își are sensul și valoarea în glorificarea unei astfel de vieți pe care o încurajează la maximum — dar nu într-un scop exterior acesteia. Desigur, o asemenea asceză este lipsită de o ultimă fundamentare ideatică dacă nu presupunem că viața în general este o forță *autonomă*, bazată pe *un fenomen originar* și care nu poate fi descompusă nici în manifestări ale conștiinței (sentimente, percepții), nici în mecanisme fizice, nici în îmbinarea dintre cele două. Dacă se pleacă însă de la această premisă, iar viața este o structură articulată de forme și funcțiuni *manifestate* doar în materia anorganică și în mecanismul ei, atunci viața ascunde în sine și *valori* proprii care nu pot fi descompuse niciodată în valori utile, în valorile senzoriale ale plăcerii și dezgustului și în valorile tehnice.[24] În limitele acestei premise (a unei autonomii a vieții), viața cu cea mai multă vigoare nu va fi cea care activează la *maximum* mecanismele adecvate adaptării la mediu (fie ele mecanisme ale corpului însuși, fie unelte produse artificial), ci viața care poate rezista, ba chiar poate crește și progresa cu un *minimum* de astfel de mecanisme. În acest caz, morala ascetică va fi, pe de o parte, *expresia* unei vieți viguroase; pe de altă parte însă, se stabilesc și regulile prin care ea exersează și perfecționează funcțiile pure ale vieții înseși, lucru care se realizează pornind tocmai de la un minimum de mecanisme necesare acestui proces.[25]

---

[24] În *Formalismul în etică...* am dovedit cu de-amănuntul faptul că „valorile vieții“ nu pot fi derivate.

[25] Să se ia ca exemplu exercițiile de respirație și altele ale yoghinilor indieni.

În cazul unei ipoteze atât de pătrunzătoare ca aceea a lui Fr. Nietzsche despre originea moralei creştine nu este încă suficient doar să respingem această ipoteză — dacă o recunoaştem drept falsă —, ci se impune să arătăm şi modul în care Nietzsche a putut ajunge la această eroare şi a admis-o cu un asemenea grad de probabilitate.

Motivul acestei erori rezidă, pe de o parte, în *nesocotirea esenţei* moralei creştine şi îndeosebi a ideii de iubire creştină şi, legat de aceasta, în scara de valori, falsă în sine, cu care el o măsoară (ultimul aspect nu constituie o eroare istorică şi religioasă, ci una filozofică). Pe de altă parte însă, rezidă în *deformările* efective, suferite de morala creştină încă de timpuriu, în urma unor contaminări istorice reciproce cu valori care aveau un cu totul alt fundament istoric şi care au rămas determinante în multe privinţe pentru istoria ei ulterioară.

Nu încape nici o îndoială că etosul creştin este indisolubil legat de concepţia *religioasă* despre lume şi Dumnezeu a creştinului. În absenţa acesteia, etosul creştin n-are sens, iar încercările bine intenţionate de a-i conferi, în ansamblu, şi un sens laic, separat de sensul lui religios, şi de a regăsi în el principiile unei morale general „umane“ sau ale unei morale „necondiţionate“ din punct de vedere religios, sunt fundamental greşite — indiferent dacă sunt întreprinse de un simpatizant sau de un adversar al religiei creştine. Elementul de legătură cel puţin dintre religia şi morala creştină este prezumţia unui imperiu spiritual ale cărui obiecte, conţinuturi şi valori se înalţă nu numai deasupra oricărei sfere senzoriale, ci şi deasupra întregii sfere a *vieţii*, altfel spus prezumţia a ceea ce Isus numeşte „împărăţia lui Dumnezeu“. Omul, *în calitate de* componentă a împărăţiei lui Dumnezeu, care e solidară în sine, este vizat de imperativul iubirii;

iar ceea ce există în conștiința unității și a comunității lumii creștine este avut în vedere ca unitate și comunitate și în împărăția lui Dumnezeu sau măcar trebuie privit ca avându-și fundamentul în aceasta.[26] Oricum s-ar răsfrânge iubirea și comunitatea bazată pe iubire asupra fenomenelor comunitare de pe pământ și oricum s-ar implica ele în cultivarea fericirii senzoriale, în eliberarea de durere și crearea de plăcere, totul nu are însă valoare decât atunci când aceste comunități și forțele iubirii care le țin laolaltă își au rădăcinile vii în „împărăția lui Dumnezeu" și caută să se întoarcă tot la ea. Odată cu această afirmație nu spunem nicidecum dacă „împărăția lui Dumnezeu" este reprezentată ca „transcendentă", ca „lume de dincolo", ori ca „imanentă", trăind în lumea însăși, dacă începe ca formă de existență abia după moarte sau e mereu „prezentă" și accesibilă celor cucernici. În orice caz ea e socotită o treaptă a existenței, *in*dependentă de rânduielile, legile și valorile vieții, o treaptă în care-și au rădăcina toate celelalte trepte ale existenței și în care omul își găsește pentru prima dată ultimul sens și ultima valoare a propriei existențe.

Dacă ignorăm acest lucru, valorile creștine (și ca urmare toate imperativele clădite pe ele) trebuie să fie raportate la o scară care — dacă ar fi corectă — le-ar face să apară totuși ca niște valori decadente (în sens biologic), adică la scara unei maxime cultivări a vieții. Fără discuție, și Nietzsche le raportează la această scară. Dar viața, și chiar viața sub forma ei supremă, ca viață umană, nu este niciodată pentru creștin „bunul suprem", ci

[26] *Cf.* în această privință studiul „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt" („Ideea de iubire creștină și lumea contemporană") în *Despre eternul din om.*

e un bun doar în măsura în care ea (și odată cu ea societatea și istoria umană) constituie o *scenă* pentru revelarea și manifestarea „împărăției lui Dumnezeu". Când conservarea și cultivarea vieții intră în contradicție cu realizarea valorilor valabile în împărăția lui Dumnezeu, viața e un nimic și trebuie disprețuită, oricât de valoroasă ar fi forma pe care ar lua-o conform principiului unui maximum de viață. Astfel, aici, trupul nici nu e conceput dualist ca „o temniță a sufletului" (Platon), ci ca „un templu al Sfântului Duh", dar numai ca „templu" pentru Sfântul Duh, *nu* ca ultim deținător al valorii. De aceea se zice: „Dacă te supără ochiul, scoate-l!" etc.

Astfel nici iubirea nu este înțeleasă ca o activitate spirituală *în slujba* vieții și nici drept „cea mai puternică și mai profundă concentrare" a acesteia (Guyau), ci drept ceva al cărui impuls și a cărui mișcare *dau* vieții *valoarea și sensul suprem*, astfel încât poate fi emisă foarte bine pretenția de a abandona viața, ba chiar de a o jertfi în substanțialitatea ei (nu doar viața individuală pentru cea a colectivității, viața proprie pentru a altuia, o viață neînsemnată pentru una superioară), dacă aceasta sporește valoarea împărăției lui Dumnezeu, a cărei legătură mistică și al cărei curent de forță spirituală este iubirea.[27] De vreme ce Nietzsche — care concepe de la bun început creștinismul doar ca pe o „morală" cu „justificare" religioasă și nu în primul rând ca pe o „religie" — măsoară valorile creștine cu o scară de valori pe care acestea o resping deliberat, adică tocmai cu scara de valori a unei maxime cantități de viață, el *trebuie* firește să

[27] Astfel (în interpretarea Sfântului Pavel) Isus însuși moare pe cruce din iubire și cu dorința celui ce și-a găsit adăpostul în Dumnezeu de a se jertfi pentru omenire.

interpreteze ca pe un indiciu de decădere morală chiar și ipoteza generală a unui nivel de existență și de valoare care se înalță deasupra vieții și nu mai este în relație cu ea. Dar acest demers este complet arbitrar, iar din punct de vedere filozofic e fundamental greșit și poate fi combătut sever. Ideea Binelui poate fi redusă la o valoare biologică tot atât de puțin ca ideea de adevăr. Acest lucru nu poate fi dovedit aici, ci e presupus.[28]

Dar din același motiv Nietzshe trebuia să ajungă la eroare și confuzie și într-o cu totul altă direcție. Dacă separăm sfaturile și imperativele creștine (mai ales pe cele care vizează iubirea) de raportarea lor la împărăția lui Dumnezeu și la spiritualitatea umană a fiecăruia (nu la „sufletul" său natural), aceea abia grație căreia omul participă la împărăția lui Dumnezeu, consecința este totuși că ele ajung nu numai la un conflict întâmplător, ci la unul *constitutiv*, cu toate legile în virtutea cărora viața crește, se dezvoltă și se poate desăvârși.

Spun, așadar, că frățietatea creștină nu e socotită inițial un principiu biologic, politic sau social.[29] Ea este orientată — sau e orientată măcar la început — către *nucleul spiritual al omului*, către însăși personalitatea lui individuală, singura prin care el ia parte nemijlocit la

---

[28] O fundamentare amănunțită a acestei teze și o respingere a oricărei etici „biologizante" care raportează la viață toate valorile, am oferit în cartea *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea a II-a. *Cf.* și articolul meu „Etica" în *Jahrbuch für Philosophie*, anul al II-lea, editor Frischeisen-Köhler, Berlin, 1914.

[29] *Cf.* și explicațiile juste ale lui Ernst Troeltsch în scrierea sa *Politische Ethik und Christentum* (*Etica politică și creștinismul*), Göttingen, 1904. La fel în opera sa, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (*Teoriile sociale ale bisericilor și grupurilor creștine*), vol. I, Tübingen, 1912.

împărăția lui Dumnezeu. De aceea lui Isus îi este complet străină intenția de a întemeia pe imperativul iubirii o nouă ordine statală sau o nouă repartiție economică a proprietății prin intermediul unor instituții oarecare. Deosebirile sociale dintre stăpân și sclav sau dominația puterii imperiale sunt recunoscute cu seninătate; la fel toate acele impulsuri naturale care fac ca oamenii *să se dușmănească* între ei în viața publică sau privată. Nu ni se spune nimic despre ideea unei „înfrățiri universale a oamenilor“ sau despre crearea unei „comunități de viață universale“, care să șteargă deosebirile dintre individualitățile popoarelor și pe care stoicii au ridicat-o la rang de ideal odată cu ideea lor de „stat universal“ („cosmopolit“ este o noțiune consacrată de către stoicism) și de drept natural și rațional universal; nu ni se spune nimic nici despre tendința de înființare a unui stat autonom al evreilor sau de realizare a unei utopii politice și sociale oarecare. Pentru Isus, sălășluirea împărăției lui Dumnezeu în om nu este legată de o anumită configurație a instituțiilor statale și a structurii sociale.

Toate acestea arată că forțele și legile care contribuie la desfășurarea vieții și apoi la formarea și la dezvoltarea comunităților sociale și politice, de care țin deci și războaiele dintre popoare[30] sau luptele dintre clasele sociale, precum și toate impulsurile care acționează în comunitățile respective, sunt presupuse de Isus ca factori de stabilitate ai existenței, iar el nu vrea să le vadă înlocuite prin altceva, poate nici prin iubire. Cerințe precum pacea universală sau încetarea luptelor dintre clasele sociale

[30] Posibilitatea unei unități stilistice între morala războinicului și cea a creștinului este demonstrată amănunțit în cartea mea *Geniul războiului și războiul german*, Leipzig, 1915.

pentru puterea în stat se situează cu totul în afara predicii sale religios-morale. „Pacea pe pământ“ cerută de el este o ultimă și fericită tihnă a cărei lumină trebuie să străbată ca din ceruri toată acea confruntare și luptă din ale cărei forme, schimbătoare din perspectivă istorică, se dezvoltă în continuare tot ce înseamnă viață, precum și comunitățile umane, astfel încât scopurile pentru care se luptă nu sunt socotite niciodată ca fiind ultime și definitive, căci ar exista întotdeauna, în adâncul fiecăruia, un loc sfânt unde în toiul confruntării și al luptei ar domina pacea, iubirea și iertarea; odată cu aceasta însă *nu* se consideră că luptele acelea trebuie să înceteze, iar imboldurile care duc la ele să piară. Astfel chiar imperativul paradoxal de a-ți iubi dușmanul nu înseamnă altceva decât modernul „Dar fără ostilitate!“ sau elogierea acelor firi a căror impulsivitate le face incapabile de dușmănie, asemănătoare cu ceea ce Nietzsche numește „îmblânzitul animal de turmă modern“! Pe de altă parte, predicându-se iubirea dușmanului, se presupune *faptul* că există ostilitate, că în natura umană sunt forțe constitutive care nu pot fi deloc modificate în perspectivă istorică și care, dacă e cazul, provoacă în mod necesar un raport de ostilitate. Se cere numai ca și adevăratul dușman, de care-mi dau seama ca atare, dușmanul pe care-l combat în mod îndreptățit, chiar cu mijloacele ce-mi stau la dispoziție, să-mi fie „frate în împărăția lui Dumnezeu“, ca în toiul luptei să lipsească totuși *ura*, ura aceea *ultimă*, îndreptată împotriva înseși mântuirii sufletești.[31] Și astfel nici stoparea sau diminuarea imboldurilor de răzbunare, a aplecării spre putere, înstăpânire, subjugare

[31] Inteligent și nimerit spune Richard Rothe: „Creștinii contestă de parcă n-ar contesta.“

nu au valoare, ci sacrificarea *de bunăvoie* a acestor imbolduri — care țin de deplinătatea ființei și sunt recunoscute ca inerente —, sacrificarea acțiunilor și a manifestărilor corespunzătoare acestora, în favoarea actului mai valoros al „îndurării" și „iertării". Cine nu simte nici un fel de răzbunare, acela nu poate nici să „ierte", iar cel absolut insensibil nu cunoaște „îndurarea".[32]

De aceea, cu greu vom întâlni o eroare mai profundă decât aceea de a înțelege mișcarea creștină pe baza unor analogii tulburi cu anumite forme ale mișcării sociale și democratice moderne și de a vedea în Isus însuși, așa cum au făcut socialiștii creștini și necreștini, un fel de „erou popular", un reprezentant al „politicii sociale", „un om care știe ce-i doare pe săraci și pe cei lipsiți de drepturi", „un adversar al lui Mamon", în sensul ostilității față de economia financiară ca formă a existenței sociale etc. Această imagine a lui Isus, foarte răspândită la vremea ei, a influențat însă puternic și *propria* imagine a lui Fr. Nietzsche despre mișcarea creștină; astfel el ajunge la părerea că tocmai reacțiile și argumentele pe care le

[32] „A ierta" este un act pozitiv de sacrificare liber consimțită — cu valoare pozitivă de reconciliere —, așadar un act care presupune impulsul răzbunării și nu rezidă, eventual, în absența acestuia. La fel, „a îndura", de pildă o jignire, nu înseamnă, cum crede Nietzsche, doar a admite și a tolera cu pasivitate, ci reprezintă un comportament pozitiv, specific individului, față de impulsul de a respinge prejudiciul adus — o reținere pozitivă a acestui impuls. De aceea, morala creștină respinge și înăbușirea sensibilității la durere sau răstălmăcirea acesteia prin autosugestie și cumpătare, în sensul teoriei stoice, potrivit căreia „durerea nu este un rău"; morala creștină indică doar o nouă cale de a suporta durerea „cum trebuie". *Cf.* în această privință studiul „Vom Sinn des Leides" („Despre sensul durerii") din cartea mea *Krieg und Aufbau* (*Război și edificare*), Leipzig, 1916.

îndreaptă împotriva socialismului și a comunismului modern ar trebui orientate și contra moralei creștine și a geniului *ei.* Dar fie că l-am lăuda, fie că l-am ocărî pe Isus sau miezul creștinismului fiindcă în el s-ar „prefigura tendințele și judecățile de valoare socialiste și democratice din epoca modernă", ar fi totuna, de vreme ce premisa bilaterală pe care Nietzsche o împărtășește împreună cu acel tip de „socialiști" este complet greșită. Creștinismul n-a afirmat niciodată „egalitatea sufletelor în fața lui Dumnezeu", la care Nietzsche face mereu trimitere, socotind-o o rădăcină a democrației — dacă aceasta ar însemna altceva decât o eliminare, premergătoare judecății de valoare a lui Dumnezeu despre oameni, a mistificărilor ce privesc adevăratele valori umane și care sunt produsul situațiilor în care se află oamenii, produsul meschinăriei, cecității, egoismului lor. Dar faptul că oamenii trebuie să aibă aceeași valoare „în fața ochiului lui Dumnezeu" și că orice diferență de valoare, orice aristocrație a valorilor existenței umane nu se bazează decât pe o prejudecată, pe o unilateralitate și o slăbiciune antropomorfă, este o reprezentare complet străină de creștinism — ea amintește de Spinoza; este o reprezentare contrazisă categoric chiar de viziunile despre „rai", „purgatoriu" și „iad" și de edificarea, *aristocratică* în fond și în aparență, a societății religioase creștine, care continuă și culminează în împărăția nevăzută a lui Dumnezeu. Mult mai curând trebuie considerată o reprezentare autohton creștină aceea potrivit căreia, dincolo de uniformitatea valorii oamenilor, a raselor, a grupurilor, a indivizilor — uniformitate încă aparentă pentru noi, oamenii, și pe care o percepem mai întâi cu ochii, fixați asupra aspectelor exterioare —, Dumnezeu recunoaște o nesfârșită abundență de deosebiri și de diferențieri

valorice — așa cum, conform observației juste a lui Pascal, și omul face dovada „spiritului“ său prin faptul că poate înțelege deosebirile lăuntrice dintre oameni, dincolo de uniformitatea lor aparentă.

Nici formele comuniste de viață ale primelor comunități creștine nu dovedesc că ar exista vreo legătură între sensul moralei creștine și cel al stăpânirii în comun a bunurilor, așa cum le consideră idealurile comuniste, derivate din eudemonismul democratic. Aici stăpânirea în comun a bunurilor nu era decât o expresie exterioară pentru acea unitate dintre „inimă și suflet“ despre care vorbește istoria apostolilor; și se lasă la latitudinea fiecăruia să-și vândă terenurile și casele și să depună câștigul la picioarele apostolilor. Nu era nicidecum vorba despre o expropriere artificială, realizată prin constrângere de către stat, cu intenția de a asigura astfel bunăstarea generală; cu atât mai puțin domina ideea că natura morală a oamenilor ar putea fi schimbată într-un fel prin crearea unei noi ordini a proprietății. Anania nu este dojenit de Petru (v. *Faptele Sfinților Apostoli*, 5, 3–4) pentru că a dosit din prețul țarinei vândute, ci, negreșit, doar pentru „nesinceritatea“ de a pretinde că întregul preț al vânzării este suma pe care a adus-o el apostolului. Dreptul său de proprietate este recunoscut categoric: „Au nu-ți rămânea ție (țarina), dacă rămânea, și vândută nu era, în stăpânirea ta?“ Chiar acest tip de comunism s-a bazat pe ofrande *voluntare* a căror valoare religios-morală rezida în actul sacrificiului și al „dăruirii“; pentru aceste mici grupuri era suficient acordul ocazional și liber dintre indivizi, toți recunoscând în sufletul lor valoarea unei astfel de fapte; aceste grupuri erau înconjurate din toate părțile de colectivități necomuniste și n-au căutat niciodată să-și extindă forma de viață la nivelul întregului

stat sau să provoace în acest sens agitația pe care o stârnește în legătură cu sine forma comunistă de satisfacere a nevoilor; modului lor de viață nu îi corespundea și nu trebuia să-i corespundă o formă de producție comunistă. Dar astfel chiar acea repliere a ideii de iubire creștină în „domeniul social", numită ulterior *caritas*, presupune întotdeauna ordinea proprietății individuale.

Doar cel care ar lua identitatea denumirilor ca pe o identitate a lucrurilor ar putea nesocoti aceasta. Nici în numele „echității" repartiției bunurilor și nici ca pe un rezultat imperios al dezvoltării tot mai pronunțate a angrenajului de interese, creștinii n-au cerut niciodată comunismul, pornind de la spiritul moral al *Evangheliei*. Când apare, el este susținut pur și simplu prin acte de iubire și de sacrificiu liber consimțite (la fel și în formele comuniste de viață din mânăstiri), acte a căror valoare rezidă doar în ele însele, precum și în valoarea lor de mărturii ale libertății și nobleței spirituale și religioase ale indivizilor care se sacrifică. Acțiunea iubirii și a jertfei creștine *începe* abia atunci când „justiția" bazată pe legislația pozitivă existentă în momentul respectiv încetează să impună cerințe. O idee ca aceea a multor filozofi moderni[33], potrivit căreia iubirea devine din ce în ce mai inutilă din cauză că apar tot *mai multe* exigențe justificate legal în locul faptelor de iubire și de jertfă liber consimțite, se opune în mod direct spiritului moralei creștine. Chiar

[33] De pildă, Herbert Spencer construiește, în virtutea acestui principiu, toată dezvoltarea istorică a domeniului moral. *Cf.*, în legătură cu eroarea concepției genetice, potrivit căreia sentimentele de simpatie și iubire sunt cultivate abia ca epifenomene pentru o solidaritate de interese tot mai pronunțată, cartea mea *Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie*, 1913.

legalizarea asistenței sociale, care anterior se baza pe acțiunea liberă a iubirii — ca în cazul trecerii îngrijirii și a asistenței săracilor din seama bisericilor și a persoanelor particulare în seama statului sau ca în cazul legislației sociale germane moderne — nu înseamnă, pentru cel călăuzit de morala creștină, decât că acum iubirea trebuie să se dedice unor țeluri *mai cuprinzătoare*, *mai spirituale* și *mai înalte*, dar nu că ea însăși a devenit astfel inutilă și se cere oarecum înlocuită prin lege și justiție.

Abia când simplul angrenaj de interese, care determină voința și acțiunea astfel încât fapta folositoare lui A este utilă și pentru B și C, *încetează* să funcționeze pentru binele general, atunci începe să se vadă în toată puritatea ei acțiunea iubirii creștine. De aceea, ea este legată de ideea unei „jertfe“ *definitive* — așadar, nu a uneia provizorii, adică a uneia care la încheierea conturilor conduce tot la un excedent de plăcere pentru societate.

Prin urmare, când filozofi ca H. Spencer consideră că „înclinația altruistă“ (pe care ei o pun în locul iubirii) se „dezvoltă“ și se desăvârșește datorită amplificării angrenajului de interese, admițând în final un țel „ideal“ al evoluției[34] din care este eliminat orice tip de „jertfă“, atunci, oricum, impulsul care răsare din acest angrenaj nu are nimic de-a face cu adevărata „iubire“.

[34] Starea de „echilibru social“.

IV. RESENTIMENTUL ȘI IUBIREA DE OAMENI DIN EPOCA MODERNĂ

Nesocotirea faptului că iubirea în sens creștin s-a raportat întotdeauna doar inițial la spiritualitatea ideală din om și la apartenența acestuia la împărăția lui Dumnezeu a atras după sine și faptul că Nietzsche a putut echivala ideea de iubire creștină cu o idee complet diferită, răsărită pe un cu totul alt teren istoric și psihologic și care are la bază evaluări în legătură cu care admitem și noi, împreună cu Nietzsche, că și-au avut adevărata rădăcină în resentiment: este vorba despre *ideea și mișcarea iubirii universale de oameni din epoca modernă*, „umanitarismul", numit și „iubirea pentru umanitate", sau, mai plastic spus, „iubirea pentru tot ce are chip omenesc".

Dacă nu rămânem la consonanța cuvintelor, ci mergem la semnificația și atmosfera lor spirituală, vom respira imediat aerul unei cu totul alte lumi, când trecem de la „iubirea creștină" la „iubirea universală de oameni". Iubirea de oameni din epoca modernă este, în primul rând, oricum am lua-o, un concept polemic și protestatar. Ea protestează împotriva iubirii de Dumnezeu și, odată cu aceasta, împotriva acelei unități și armonii creștine dintre iubirea de Dumnezeu, de sine și de aproapele nostru, pe care o exprimă „cea mai însemnată poruncă" din *Evanghelie.* Această iubire trebuie să se îndrepte nu spre „divinul" din om, ci spre omul înțeles pur și simplu ca „om", în măsura în care alții îl pot recunoaște ca

aparținând acestei specii, așadar spre „cel ce are chip uman“.[1] Și așa cum această idee particularizează iubirea în „sus“, la nivelul „speciei umane“ detașate de toate forțele și valorile superioare, tot astfel o particularizează și-n „jos“, în raport cu celelalte ființe și chiar cu restul lumii. Prin ea „omul“ apare desprins de „împărăția lui Dumnezeu“, pe de o parte, și de creaturile și forțele din restul naturii, pe de altă parte.[2] În același timp, „omenirea“ apare doar în existența ei naturală *actuală*, vizibilă, limitată și pământească; ea apare astfel în locul totalității îngerilor și a sufletelor — care, potrivit viziunii creștine, îi cuprinde și pe morți, adică *întreaga* omenire *vie în plan spiritual*, rânduită în funcție de aristocrația valorilor și a meritelor morale personale, deci astfel încât adevăratul obiect al iubirii poate ajunge *până la* omenirea pe care o vedem astăzi, în măsura în care în ea s-a ivit o viață

[1] J. G. Fichte disociază cu maximă precizie cele două idei în lucrarea sa *Anweisung zum seligen Leben* (*Îndreptar pentru o viață fericită*): „Regăsind existența lor în Dumnezeu, el va iubi existența lor; dar urăște din inimă existența lor în afara lui Dumnezeu și tocmai faptul că urăște existența lor restrictivă reprezintă iubirea lui pentru adevărata lor existență“ (prelegerea a X-a). Vezi și cele spuse anterior! Fichte dovedește că „iubirea universală de oameni“ este tocmai ceea ce, potrivit ideii lui de iubire, ar trebui să se numească „ura de oameni“.

[2] Chiar iubirea pentru natură, pentru animale și plante este explicată de teoriile tradiționale despre „iubirea universală de oameni“ prin „transpunerea simpatetică“ a acestora în creaturile din natură. *Cf.*, în privința acestor reale confuzii, cartea mea despre „sentimentele de simpatie“ (1913), p. 55. În timp ce, potrivit viziunii creștine, iubirea pentru omenire ca specie își avea temeiul în *iubirea universală*, în epoca modernă, odată cu iubirea de oameni, și-a făcut apariția pretutindeni o *ură universală* specifică, în baza căreia „lumea“ și „natura“ apar complet unilateral, fiind doar ceea ce urmează să fie dominat în folosul oamenilor.

spirituală în plan divin; o totalitate care este însă mult mai cuprinzătoare decât omenirea prezentului și e mereu accesibilă prin interdependența vie dintre rugăciune, ajutorare și adorație. Astfel, „iubirea de oameni“ devine chiar polemică și lipsită de pietate față de iubirea și venerația pentru cei morți, pentru oamenii din trecut, și față de *tradiția* valorilor lor spirituale și a manifestărilor voinței lor sub orice formă. Iar obiectul ei se schimbă și prin faptul că acum „aproapele“, „individul“, singurul care reprezintă profunzimea personalității umane, este înlocuit de „omenire“, văzută ca o *colectivitate*; acum orice tip de iubire pentru o parte a ei — popor, familie, individ — apare ca o *privare* abuzivă de ceea ce suntem datori doar întregului ca întreg. E caracteristic pentru limbajul creștin faptul că acesta nu cunoaște o „iubire pentru umanitate“. Conceptul lui de bază se numește „iubirea aproapelui“. În schimb, iubirea de oameni din epoca modernă nu se îndreaptă mai întâi spre individ și spre anumite valori ale activității spirituale (iar spre „om“ numai în măsura în care el este „individ“, iar activitatea respectivă se înfăptuiește prin intermediul lui, împlinindu-se, așadar, prin el legitatea „împărăției lui Dumnezeu“); ea nu se îndreaptă nici spre ființele concrete „cele mai apropiate“, singurele capabile să pătrundă în acele straturi mai profunde ale personalității spirituale, în a căror cunoaștere constă forma supremă a iubirii — ci se îndreaptă spre suma indivizilor umani ca sumă. Principiul lui Bentham: „Fiecare trece drept unul și nimeni nu contează mai mult decât unul“ este doar o formulare premeditată pentru direcția originară pe care o urmează dinamica modernă a „iubirii de oameni“. De aceea, aici orice iubire pentru un cerc *mai restrâns* apare *a priori* ca o *privare de drepturi* a unui cerc *mai larg* — indiferent de valorile investite în cercul mai

restrâns și de „apropierea“ lui de Dumnezeu; de pildă, dragostea de patrie ca o privare de drepturi a „umanității“ etc.[3]

Dar, la fel ca obiectul iubirii, și latura *subiectivă* a derulării iubirii de oameni din epoca modernă este complet diferită de ceea ce se numește „iubire“ în limbajul creștin. Noua iubire de oameni nu este întâi de toate *act* și *dinamică*, și anume act și dinamică de tip spiritual — a căror natură este la fel de independentă de constituția noastră fizico-senzorială ca și cea a actelor gândirii și a legității lor —, ci este *sentiment*, și anume sentiment circumstanțial, așa cum izvorăște el în primul rând atunci când percepem prin simțuri expresia exterioară a durerii și a bucuriei transmise prin contagiune psihică. Sentimentul pe care-l avem când percepem durerile ce pricinuiesc suferința celorlalți sau senzațiile plăcute ce le provoacă bucuria constituie esența acestei noi iubiri de oameni — nu contează nici măcar com-pasiunea față de ceea ce resimt ei. De aceea, nu este o întâmplare că teoreticienii din domeniul filozofiei și al psihologiei din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, cei care au formulat treptat teoria noului etos, caută să înțeleagă esența iubirii pornind de la manifestările de simpatie, de compătimire sau de împărtășire a bucuriei celorlalți, derivându-le însă și pe acestea din fenomenul contagiunii psihice.[4] Așa procedează

---

[3] În legătură cu temeiul profundei erori de a considera că iubirea pentru un cerc mai larg este în sine mai bună decât cea pentru un cerc mai restrâns, vezi cartea mea despre sentimentele de simpatie (1913), în special capitolul „Realitățile perspectivei de interese“, pp. 91 ș.u.

[4] O descâlcire și o prezentare amănunțită a fenomenelor fundamental diferite, care în literatura filozofică modernă sunt cunoscute sub numele de „simpatie“, fiind confundate adesea, precum și o critică a teoriilor dominante în legătură cu originea

în special marii teoreticieni englezi, de la Hutcheson, Adam Smith și D. Hume până la Bain. Tot astfel și Rousseau[5]. Patosul modern al iubirii de oameni, strigătul ei după o umanitate mai fericită în plan senzorial, pasiunea ei care mocnește subteran, împotrivirea revoluționară față de tot ceea ce se consideră a fi o frână în calea sporirii fericirii senzoriale — având în vedere instituțiile, tradițiile, moravurile —, „inima revoluționară" care pulsează în ea — toate se află într-o opoziție caracteristică față de *entuziasmul spiritual*, luminos și aproape rece, specific iubirii creștine. Nu trebuie să ne mire că acum și teoria — supunându-se acestei istorice schimbări de direcție în planul trăirii — reduce într-o mai mare măsură fenomenul iubirii în genere la o mecanică a mistificărilor necesare. Simpatia este redusă fie la o transpunere artificială în starea sufletească a altcuiva, conform întrebării: „Ce am simți dacă ni s-ar întâmpla nouă acest lucru?", și la o reproducere a stărilor sufletești pe care le trăim noi înșine în situații asemănătoare; fie la o atracție irezistibilă către starea sufletească a altcuiva, la un fel de halucinație sufletească (Bain) — ca și cum am suferi noi înșine pe moment ceea ce percepem ca durere a celuilalt; fie la o trăire „simpatetică" de reproducere a propriilor sentimente, stimulate nemijlocit de imitarea manifestărilor sufletești ale altcuiva — fără o „transpunere" aparte[6]; fie, în sfârșit, doar la un fenomen

---

simpatiei conține cartea mea, citată mai sus, despre sentimentele de simpatie (1913), pp. 1–45.

[5] În mod expres iubirea este derivată din compasiune și de către J. J. Rousseau; de aceea A. Schopenhauer îl ia ca garant pentru propria lui teorie.

[6] O expunere exactă a evoluției istorice a teoriilor englezești despre simpatie oferă Gustav Störring în lucrarea sa *Moralphilosophische Streitfragen* (*Probleme controversate ale filozofiei morale*), partea I, Leipzig, 1903.

sufletesc secundar legat de impulsul primar și stabil de a acționa în folosul speciei, altfel spus ca o consecință a instinctului de turmă, pe care-l putem vedea chiar și în lumea animală.[7] Astfel, și în plan teoretic, iubirea decade pas cu pas de la demnitatea de a fi un semn și un simbol al ordinii supranaturale — ba chiar *curentul de forță* dinlăuntrul împărăției lui Dumnezeu — și ajunge să fie un instinct animalic mai rafinat și tot mai complicat, ca urmare a dezvoltării intelectuale, un instinct care, având-și originea în sfera sexualității, se desăvârșește îmbogățindu-și obiectele și are tendința de a cuprinde cercuri din ce în ce mai largi prin perfecționarea tot mai înaltă a vieții intelectuale și a evoluției sociale. O asemenea reducere a supremelor manifestări de iubire la impulsul de a acționa în favoarea speciei, sădit și în colectivitățile de animale — reducere pe care au făcut-o în cele din urmă Darwin și H. Spencer — a fost posibilă abia după ce se nesocotise complet *esența* acestor manifestări și după ce prin *însăși dinamica istoriei* își croiseră drum acele sentimente — și o idee corespunzătoare lor — în care poate că de fapt stările sufletești care formează nucleul lor nu diferă în esență prea mult de cele pe care suntem îndreptățiți să le admitem în cazul animalelor care trăiesc în turmă.[8]

Dar, în definitiv, chiar *evaluarea* „iubirii universale de oameni“ are un cu totul alt temei decât aceea de care se bucură iubirea în cadrul moralei creștine. Conform celei dintâi, valoarea iubirii nu constă în dobândirea *mântuirii* sufletești a celui care iubește, ca participant la

[7] Vezi Charles Darwin, *Originea omului*, capitolul V.

[8] În legătură cu realele erori ale lui Darwin și Spencer vezi cartea mea despre sentimente (1913), pp. 81 ș.u.

împărăția lui Dumnezeu, și nici în favorizarea, prin aceasta, a mântuirii celuilalt, ci în favorizarea așa-numitei „*bunăstări* generale". Iubirea nu apare aici decât ca o necunoscută a vieții sufletești, ca un X ce conduce la acțiuni de folos obștesc, respectiv ca o „predispoziție" pentru asemenea simțăminte. Numai în măsura în care are *valoarea* unui astfel de posibil *efect*, i se atribuie ei înseși o valoare pozitivă. Și, în vreme ce, potrivit viziunii creștine, cea mai bună lume ar fi cea în care există *cât mai multă iubire cu putință* — chiar dacă ar lipsi acțiunile evidente în folosul obștesc pe care le poate genera iubirea și, totodată, ar lipsi chiar necesara cercetare a stărilor sufletești ale celorlalți, altfel spus capacitatea de „înțelegere" a altor oameni, precum și cercetarea nu mai puțin necesară a *circumstanțelor cauzale* din natură și societate, iar aceste lacune ar determina acțiuni dăunătoare binelui obștesc —, aici însăși iubirea de oameni este socotită doar *unul* dintre factorii cauzali ce pot spori bunăstarea generală. Dar la obiecția că, din punct de vedere cauzal, alte sentimente și instincte, ca instinctul autoconservării, instinctul sexual, gelozia, setea de putere, vanitatea, favorizează mult *mai mult* decât iubirea „bunăstarea" și evoluția ei[9], susținătorul iubirii de oameni din epoca modernă trebuie să răspundă că evaluarea iubirii nu se face numai după criteriul folosului pe care îl aduce ea, dar care este efemer — narcoticele și bandajul antiseptic, alături de alte născociri asemănătoare, „au alinat"

---

[9] Nu Fr. Nietzsche, ci I. Kant (cum au relevat în cărțile lor despre Nietzsche atât H. Vaihinger, cât și A. Riehl) a fost primul care a expus judicios acest lucru în antropologia sa. Chiar fabula despre albine a lui Mandeville este o foarte îndreptățită ironie la adresa acelor teorii englezești despre simpatie.

totuși mult mai multe „dureri“ și au adus mai multă mângâiere decât iubirea! —, ci și în funcție de faptul că, în raport cu răspândirea acelor instincte, iubirea este un lucru atât de *rar*, încât e nevoie ca ea să sporească, iar aceasta s-ar realiza tot prin prețul pe care i-l atribuie judecata de valoare a societății. Dacă pornirile „altruiste“, care aici trebuie să coincidă cu „iubirea“ ar deveni vreodată, întâmplător, preponderente față de cele egoiste, atunci și acestea din urmă ar căpăta o apreciere superioară. Dar faptul că această „teorie“ contravine total sensului *evident* al evaluărilor noastre în legătură cu iubirea nu mai necesită explicații.

Pornind de la această foarte adâncă și intimă diferențiere dintre realitățile și conceptele de iubire creștină, pe de o parte, și iubirea universală de oameni, pe de altă parte, se poate înțelege acum și un fapt care lui Nietzsche pare să-i fi scăpat cu totul, anume acela că în numele iubirii de oameni din epoca modernă se emit exigențe *toto coelo**, diferite față de cele emise în numele iubirii creștine; ba chiar, adesea, exigențe diametral opuse. Vremurile Evului Mediu, în care creștinismul a fost deosebit de activ, iar iubirea creștină a înflorit, în toată puritatea ei ca formă de viață și ca idee, n-au simțit nici o opoziție între acest principiu și ordinea socială feudală și aristocratică din stat și biserică; nici o opoziție față de iobăgie; față de viața contemplativă a călugărilor puțin „folositoare obștei“[10]; față de numeroasele formațiuni statale și dominații teritoriale; față de sumedenia de moravuri legate de patrii diferite; față de disciplina severă

* Care se deosebesc de întreg cerul; fără legătură între ele (*lat.*).

[10] Corect apreciază W. Dilthey: „Privind lucrurile din afară, poate să apară ca o contradicție faptul că aici (adică la Bernard de Clairvaux și Francisc din Assisi) contemplația religioasă este legată de iubirea activă, pusă în slujba confraților. Aparenta

a formelor educaționale; față de viața războinică și cavalerească și de evaluările ei; față de pedeapsa capitală și de torturile calificate, ca și față de celelalte prevederi aspre ale codului penal; nici măcar față de inchiziție și de autodafe. Totuși sentințele inchiziției au fost pronunțate chiar „în numele iubirii" nu numai din iubire față de totalitatea credincioșilor care ar fi fost otrăviți de eretic și escrocați cu mântuirea lor, ci cu intenția absolut onorabilă — deși din punctul nostru de vedere bazată pe *superstiție* — de a manifesta iubire față de ereticul însuși, al cărui suflet avea să fie recomandat îndurării divine în mod deosebit, tocmai prin arderea trupului său. Toate aceste fapte care se împacă bine cu principiul iubirii creștine[11], ba chiar, parțial, își găsesc justificarea în el, ca mijloace de educație în sensul iubirii creștine — desigur, parțial, numai în condițiile superstiției —, sunt respinse, combătute și răsturnate în numele iubirii universale de oameni. Aceasta este de la bun început o forță egalizatoare; de aceea, în numele ei se cere dizolvarea ordinii sociale feudale și aristocratice, a tuturor formelor de iobăgie și de dependență personală, desființarea ordinelor călugărești „leneșe", care se sustrag vieții desfășurate în folosul obștei. În vreme ce pentru Bossuet era încă evident că iubirea de patrie merită să fie preferată iubirii

---

contradicție [...] se bazează pe faptul că în creștinism dăruirea sufletească în relația invizibilă cu Dumnezeu face ca sufletul respectiv să fie complet independent și suveran în raporturile lui cu lumea și cu oamenii, dar, în același timp, el este pus în cu totul alte raporturi cu ceilalți oameni, tocmai datorită acelei relații invizibile" [*Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (*Sistemul natural al științelor spiritului din secolul al XVII-lea*), *Scrieri complete*, II, p. 208].

[11] În sensul că din principiul iubirii nu rezultă ceva care să fie nici *pentru* ea, nici *împotriva* ei.

pentru umanitate întrucât bogăția de valori investite în patrie conține valori de un rang esențialmente superior față de valorile despre care se mai poate spune că aparțin laolaltă tuturor oamenilor, acum devine evident că iubirea e cu atât mai de preț cu cât e *mai larg* cercul la care se referă ea — și în acest caz criteriul cantitativ îl înlocuiește pe cel calitativ; ca urmare, „iubirea universală de oameni" pretinde tot mai insistent, până la Revoluția Franceză, când capetele au căzut unul după altul „în numele umanității", lepădarea „ochelarilor de cal" în plan național și teritorial, egalitatea civică a oamenilor, iar până la urmă și pe cea economico-socială; uniformizarea vieții în planul moravurilor și al tradițiilor, o formă „mai umană" și mai omogenă de educație. În numele ei se cere tot mai mult o pace universală și se declară o luptă îndârjită împotriva tuturor formelor de viață și a judecăților de valoare ce-și au originea în viața cavalerească și mai cu seamă în casta războinicilor. În numele ei se cere atenuarea justiției penale, interzicerea torturii și a pedepsei capitale calificate; susținătorii acestei iubiri văd în inchiziție — în locul unui mecanism bazat pe superstiție — doar batjocură și dispreț față de imperativul iubirii. Pornind de la iubirea de oameni sau de la umanitarismul modern, se schimbă fundamental chiar atitudinea interioară față de cei săraci și bolnavi, față de cei răi din punct de vedere moral. Se cere și se apreciază ***nu*** un act de iubire *personal*, de la om la om, ci, în primul rând, „un *mecanism*" impersonal al asistenței sociale. Viața nu se mai revarsă fericit din propria-i bogăție și prisosință, abandonându-și propriul arsenal și siguranța interioară pentru a se dărui din iubire, căci acum, din perspectiva manifestărilor exterioare ale durerii și sărăciei, omul se simte atras și contaminat de sentimentul de deprimare reprezentat în aceste manifestări, de „mila aparentă" și de „părerea de rău", specific moderne, care se

cer compensate prin ajutorul dat.[12] Milostenia creștină (simțiți forța și tonul acestui cuvânt nemodern!) este înlocuită de „îmi pare rău!“[13] Încă din 1787 Goethe punea sub semnul întrebării acel tip de „umanitate“ propovăduit de Herder sub influența lui Rousseau: „De asemenea consider adevărat faptul că umanitatea va învinge până la urmă, numai că mă tem că în același timp lumea va deveni un imens spital, iar fiecare va fi pentru celălalt un infirmier plin de omenie.“ Mișcarea modernă a iubirii de oameni și-a dobândit mai întâi în opera lui Rousseau o expresie literară foarte puternică, ascunsă firește adesea în conexiunile bogate și diverse ale acestui mare spirit, deși ațâțată destul de clar de focul unui resentiment uriaș — dar înfățișată atât de sugestiv încât, în afara lui Goethe, cu greu se mai găsește în acel timp

---

[12] Orice mâhnire sau sentiment de durere pricinuit de o simplă contaminare sufletească, așa cum se produce, de pildă, prin reproducerea directă a unui sentiment de durere la vederea unei grimase, determină tendința de a înlătura cauza acestuia, care nu este alta decât *propria* durere, ceea ce înseamnă că acțiunea rămâne complet „egoistă“. Adevărata „milă“ n-are absolut nimic de-a face cu o astfel de „contaminare“! Ea presupune că *nu* suntem „atrași“ de durerea celuilalt, aceasta rămânând pentru noi un dat obiectiv. Bătrânele care se molipsesc una pe alta când plâng nu se „compătimesc“ totuși cu adevărat. *Cf.* în această privință cartea mea despre sentimentele de simpatie (1913), p. 11.

[13] Starea sufletească a infirmierelor creștine tipice presupune tenacitate, seninătate, prospețime, rezistență nervoasă și fericirea de a face o faptă bună, și nicidecum această atracție superficial-înduioșată pentru situația bolnavului. Acest tip de „milă“ cultivă la rândul lui tot gesturi care pretind milă, astfel încât se produce o *amplificare reciprocă* a falsei dureri, atât de către cel care compătimește, cât și de către cel compătimit. *Cf.* și studiul privitor la „isteria pensiei“ din volumul meu *Despre răsturnarea valorilor*.

un alt mare autor german care să fi scăpat de contaminarea cu patosul lui Rousseau (de exemplu Fichte Herder, Schiller, Kant au cu toții faza lor rousseauistă). Această mișcare modernă și-a dobândit expresia și formularea filozofică în primul rând în cercurile pozitiviste, începând cu A. Comte, care îl înlocuiește pe Dumnezeu cu „umanitatea“ ca *Grand-Être.* În fine, expresia ei cea mai dezgustătoare, care, firește, nu face decât să dezvăluie ceea ce, în esență, se ascundea de la bun început în această idee, se găsește în romanul „social“ realist modern și în poezia lirică și dramatică închinată spitalelor și lazaretelor, ca și în jurisdicția „socială“ modernă.

Friedrich Nietzsche a trăit într-o vreme când tocmai aceste formulări și produse foarte grosolane ale „iubirii moderne de oameni“ se bucurau de considerație și stârneau aplauze. Iar de aici se poate înțelege lupta sa împotriva acestei mișcări.

Căci, după părerea noastră, el are *dreptate* când reduce această idee, mai ales în privința direcției pe care a urmat-o în cadrul mișcării sociale moderne — *nu* însă și ideea de iubire creștină — la un resentiment acumulat în istorie și sporit prin tradiție și când vede în ea un simptom și o expresie a decăderii vieții. Putem recunoaște că esența mișcării moderne a iubirii universale de oameni se bazează pe resentiment chiar din faptul că acest afect social-istoric nu se întemeiază nicidecum pe o *deplasare originară și spontană către o valoare pozitivă*, ci pe *un protest*, pe un impuls de a riposta (ură, invidie, sete de răzbunare etc.), îndreptat împotriva minorităților dominante despre care se știe că dețin valori pozitive. În acest caz, „umanitatea“ nu este obiectul nemijlocit al iubirii (fie și numai pentru că emoția iubirii nu poate fi trezită decât de ceva concret); ea este doar *simulată* în

fața unui obiect al urii. În primul rând, această iubire de oameni este forma de expresie a unui refuz refulat, a unui impuls de a-i riposta lui Dumnezeu.[14] Ea este forma sub care se ascunde ura refulată față de Dumnezeu. Permanent ea se insinuează cu expresia că n-ar fi totuși „destulă iubire în lume", ca și cum s-ar putea remite o parte din ea altor făpturi în afară de oameni — o expresie cu adevărat dictată de resentiment. Sentimentele de îndârjire împotriva ideii de Stăpân suprem și acea incapacitate de a suporta „ochiul atoatevăzător", impulsurile de revoltă împotriva lui „Dumnezeu" înțeles chiar ca unitate și sinteză simbolică a tuturor valorilor pozitive și a îndreptățitei lor dominații sunt un *prim* aspect al acestei iubiri; aplecarea „cu multă dragoste" către om ca *ființă naturală*, ca ființă care, prin durerea și necazurile sale, prin propria-i suferință, constituie el însuși o obiecție resimțită *cu bucurie* la adresa „stăpânirii înțelepte și binevoitoare" a lui Dumnezeu reprezintă un *al doilea* aspect! Pretutindeni în istorie unde se întâlnesc mărturii ale acestui sentiment găsesc acea satisfacție secretă de a putea acuza stăpânirea divină.[15] Întrucât valorile pozitive sunt deja ancorate în ideea de Dumnezeu prin forța

---

[14] În *Frații Karamazov,* Dostoievski a dat o formă artistică magistrală acestor idei prin concepția despre viață a lui Ivan și evaluările pe care le face acesta.

[15] Când religia și biserica însele întemeiază sensul și valoarea iubirii de Dumnezeu pe bunurile pozitive deja existente în lume, care pot fi descoperite în mod empiric, precum și pe o organizare înțeleaptă (și nu invers: întemeierea iubirii pentru lume pe faptul că aceasta este „lumea lui Dumnezeu"), atunci, desigur, ideea iubirii de Dumnezeu este falsificată, chiar din perspectivă religioasă, în direcția iubirii de oameni din epoca modernă; și atunci noua „iubire de oameni" își îndreaptă pe bună dreptate acuzațiile împotriva acestei idei.

tradiției — chiar și la necredincioși —, este de înțeles și, totodată, necesar ca această „iubire de oameni“, întemeiată pe protest și refuz, să își oprească privirea și interesul mai întâi asupra laturilor *animalice* și a *celor mai joase* ale naturii umane — și doar acestea sunt în primul rând cele pe care „toți“ oamenii le au în comun! Observăm clar această tendință în situațiile în care și azi se face trimitere textual la „natura umană“ a unui individ. În orice caz, aceasta se întâmplă mult mai rar atunci când cineva a făcut un lucru bun și rezonabil sau ceva prin care *se evidențiază* în sens pozitiv față de alții, decât în cazurile în care i se caută scuze când e confruntat cu un reproș sau cu o acuzație: „Nu e și el decât un om“, „Oameni suntem cu toții“, „A greși e omenește“ etc. Altminteri, cel care nu e nimic și n-are nimic continuă să fie „un om“ pentru tendința afectivă proprie acestor expresii caracteristice pentru iubirea de oameni din epoca modernă. Chiar această orientare către *ceea ce ține de natura speciei* direcționează esențialmente iubirea de oameni spre laturile inferioare, spre ceea ce trebuie să fie „înțeles“ și „scuzat“. Dar cine nu recunoaște aici *ura* care mocnește în taină împotriva valorilor pozitive superioare, care tocmai în esență *nu* sunt legate de „ceea ce ține de natura speciei“ — o ură ce se ascunde adânc, sub această atitudine „blândă“, „înțelegătoare“, „umană“?

Dar „iubirea universală de oameni“ a răsărit din resentiment și într-un alt *dublu* sens: pe de o parte, ca o formă sub care se manifestă opoziția internă și aversiunea față de *cel mai apropiat* cerc comunitar din momentul respectiv și față de valorile intrinseci ale *acestuia*; este vorba despre cercul „comunitar“ în care a crescut fizic și spiritual individul respectiv. Experiența arată cu o frecvență extraordinară că, atunci când s-au străduit zadarnic

să câștige afecțiunea părinților ori s-au simțit „străini" acasă (dintr-un motiv oarecare) sau li s-a refuzat dreptul la tandrețe, copiii au vădit încă de timpuriu, ca o formă de *protest* interior, un entuziasm sporit pentru „umanitate". Aici, acest entuziasm neclar, indefinit, este tot o consecință a refulării *urii* față de familie și de cei mai apropiați.[16] În acest mod, în îmbătrânitul imperiu roman — pe măsură ce individul, smuls din orașul-stat care îl hrănea și îl susținea cu vigoarea lui, s-a simțit singur și lipsit de orice sprijin — a luat naștere, la scară mare, acea iubire pentru „umanitate", acel afect „cosmopolit" care se face remarcat atât de pregnant în scrierile stoicismului mai timpuriu.[17] Și tocmai acest motiv determină și „iubirea de oameni din epoca modernă". Astfel, ea a luat naștere, întâi de toate, ca un *protest împotriva iubirii de patrie*, devenind în cele din urmă un protest la adresa oricărei organizări comunitare în genere. În al doilea rând, ea a apărut deci din refularea urii de patrie.

În fine, o dovadă că iubirea de oameni din epoca modernă se bazează pe resentiment este și faptul că ea este numită *altruism* de cei mai importanți dintre purtătorii

---

[16] În acest sens nu cunosc un exemplu mai evident decât povestea vieții, în special a tinereții minunatului principe Krapotkin (vezi autobiografia). Pas cu pas, din cauza unui timpuriu conflict lăuntric cu tatăl său, care după moartea mamei iubite s-a recăsătorit pentru a doua oară, această fire, la origine mereu distinsă și sensibilă, este împinsă mai întâi spre un partizanat tot mai pronunțat pentru servitorii din casă, iar în cele din urmă spre negarea principială a tuturor valorilor pozitive și a idealurilor poporului și ale statului rus, ajungând, în final, să dezvolte idei anarhiste.

[17] În genere, doctrina stoicismului mai timpuriu, în special cea a lui Epictet și Marc Aureliu, este determinată extrordinar de puternic de resentiment, iar dezvăluirea acestui fenomen s-ar dovedi o sarcină interesantă.

ei de cuvânt (A. Comte). În viziunea iubirii creștine sacrificiul de dragul „celuilalt“, și *numai* de dragul lui, este el însuși la fel de eronat ca și ideea liberal-individualistă potrivit căreia întregul și comunitatea sunt slujite cel mai bine când te desăvârșești tu însuți în sensul zicalei: „De câte ori trandafirul se-mpodobește singur, el împodobește și grădina.“ Căci această viziune definește în orice caz iubirea creștină ca act de o anumită calitate în raport cu o *spiritualitate ideală* ca atare, aici fiind indiferent dacă în centru se află persoana celui care iubește *sau* persoana „celuilalt“. De aceea, sacrificarea propriei „mântuiri sufletești“ de dragul celuilalt reprezintă un păcat pentru creștin! Și de aceea propria „mântuire sufletească“ nu joacă pentru el un rol mai puțin însemnat decât iubirea pentru aproapele său. „Iubește-l pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuți!“ sună principiul creștin. Este caracteristic faptul că unul dintre principalii purtători de cuvânt ai iubirii de oameni din epoca modernă, Auguste Comte — născocitorul barbarismului „altruism“ —, se simte scandalizat de acest principiu, acuzând creștinismul din pricina imperativului său că omul trebuie să aibă grijă și de propria mântuire sufletească; îl acuză de sprijinirea „impulsurilor egoiste“ și vrea să vadă înlocuit principiul respectiv cu unul nou, pozitivist: „Iubește-l pe aproapele tău *mai mult* decât pe tine însuți!“ Procedând astfel, el nu remarcă faptul că în sens creștin „iubirea“ este înțeleasă ca un act aparte, care, fiind de natură spirituală și prin esența lui, este orientat, în primul rând, spre spiritualitatea lui Dumnezeu și a oamenilor (iar spre trup abia ca purtător și „templu“ al acesteia) și că, prin urmare, raportul cu celălalt nu este deloc caracteristic pentru *esența* ei; tocmai *de aceea* creștinismul cunoaște și trebuie să cunoască o „iu-

bire de sine" esențial diferită de orice „egoism". Comte nu ține seama că este absolut de neînțeles cum de i se cuvine celuilalt dreptul la binefacere — iar iubirea are valoare, pentru el, numai în calitate de „cauză" a unui astfel de act —, un drept izvorât din cel mai stupid dintre motive, anume pentru că acela este „altul". Cum trebuie să fie oare *celălalt* — dacă *eu* nu sunt vrednic de iubire în virtutea unei valori pozitive? Ca și cum celălalt n-ar fi tot un „eu" — firește, pentru sine —, iar eu n-aș fi și un „altul" — firește, pentru el! Comte nesocotește faptul că prin principiul său susține fie o frază patetică și plină de emfază, fie o cerință fatală pentru tot ce e viu, ba chiar nihilistă și nimicitoare pentru orice formă de existență pozitivă în genere! Dar întrebarea este următoarea: cum poate fi înțeleasă din punct de vedere psihologic o asemenea cerință?

Există amăgirea de a lua drept iubire ceea ce nu e decât o formă aparentă de iubire, o formă specifică, bazată pe ură, anume pe *ura* și *fuga de sine*. În manieră clasică, Blaise Pascal a creionat în *Pensées*-urile sale acest tip uman intricat în toate formele posibile ale vieții exterioare, în jocuri, sport, vânătoare etc., dar și în „afaceri" sau în munca fără sfârșit în folosul „comunității" — din unicul motiv că reprezentantul acestui tip nu-și poate lăsa privirea să zăbovească asupra lui însuși, căutând continuu să se sustragă golului, stării sufletești „ce-i sfredelește neantul". În cazul unor psihoze, de pildă în cel al isteriei, cunoaștem un fel de „altruism" care constă în faptul că bolnavul nu se mai simte „pe sine" și nu mai poate avea experiența „sinelui", căci fiecare trăire a lui își găsește temeiul abia în participarea sufletească la trăirea *celuilalt*, în eventuala concepție *a acestuia*, în eventualele *lui* așteptări, în eventuala *lui* reacție la niște

întâmplări oarecare. În acest caz bolnavul pierde complet „centrul“ propriei existențe, își neglijează toate problemele, este atras în totalitate de trăirea „celuilalt“ — și suferă din această cauză. El nu mănâncă nimic sau se rănește, de pildă, pentru a trezi indignarea „celuilalt“. Mai atenuată, această situație se regăsește și în dinamica „iubirii universale de oameni“. Ba, uneori, acest comportament adoptă chiar forma unei obsesii colective, de exemplu în rândurile intelectualității ruse, mai ales ale studențimii, unde deopotrivă băieți și fete își canalizează cu plăcere *spiritul* maladiv de sacrificiu și fuga de sine către „țeluri“ politice și social-politice, iar apoi interpretează caracterul lor maladiv ca pe un „eroism moral“.[18] În genere, „politicianul de tip socialist“, pe care, mai nou, îl întâlnim tot mai des și care se preocupă de tot ce e posibil, numai de el însuși și de problemele sale nu, nu este de cele mai multe ori altceva decât un sărman lipsit de consistență, pe care îl animă dorința să fugă de sine.[19] Nietzsche a relevat cu deplină îndreptățire că acest mod de viață și de simțire este maladiv și nu face decât să simuleze aparența unei moralități „superioare“, ceea ce este

---

[18] Oricât de puțin îmbucurător și, în mai multe privințe, chiar detestabil e faptul că romanul *Sanin* are atâta succes și face carieră în Rusia, esența lui își găsește totuși o bună justificare în combaterea acestui spirit de sacrificiu politic, maladiv și isteric, manifestat de segmente importante ale tineretului rus. Trist este doar că nu știe să înlocuiască țelurile dictate de acest spirit cu o altă menire în viață, superioară celei erotice.

[19] Aici intră în discuție și acel dezgustător pedagogism religios care se hazardează să recomande „celorlalți“ — și încă în mod onest — credința religioasă în biserică, drept simplu liant pentru tradiția populară și drept mijloc de educație, fără ca însuși domnul pedagog al poporului s-o împărtășească. *Je suis athée — mais je suis catholique* („Eu sunt ateu — dar sunt catolic.“), va fi spus cândva Maurice Barrès în Parlamentul francez.

totodată un simptom de *decădere* a vieții și de nihilism mascat al valorilor. Numai că astfel el nu lezează deloc iubirea creștină a aproapelui, ci mai degrabă o componentă esențială a „iubirii de oameni" din epoca modernă, care reprezintă, de fapt, în esența ei, o degenerare psihosocială.

Ideea de iubire creștină, supremul principiu spiritual care organizează viața umană, constituie în realitate — oricât de puțin își ia ca scop ideea de cultivare a vieții — și o expresie a *ascensiunii* acesteia; în schimb, acest simțământ fără vlagă, al participării sufletești neelective alături de „celălalt" numai pentru că este altcineva — și anume, în primul rând, alături de „suferința" acestuia —, este un principiu de disoluție, nivelator în cea mai mare măsură pentru existența umană, deși el își fixează drept scop, în mod expres, „cultivarea vieții". Și este totodată, în ciuda premeditării acestui scop, o *expresie* a decăderii vieții. Prin faptul că „iubirea de oameni din epoca modernă" se înjosește singură, devenind o valoare pur tehnică pentru bunăstarea generală, evaluarea ei este de fapt o nemaipomenită „falsificare a tablelor de valori", întrucât oricum ea subordonează astfel oricărei plăceri senzoriale valoarea proeminentă a iubirii și „fericirea" legată de actul ei, iar aceasta în mod independent de *valoarea* persoanei care se bucură de ea. Atunci marii îndrăgostiți, manifestările cele mai sacre ale acestei istorii, când, potrivit viziunii creștine, însăși împărăția lui Dumnezeu se deschide în chip lămurit, nu mai apar ca *modelele* impozante în funcție de care „umanitatea" trebuie să se orienteze tot mereu și prin contribuția cărora se justifică într-o oarecare măsură însăși existența „speciei" umane și totodată aceasta este purtată spre înălțimi, ci ca slugi ale potențării plăcerii maselor! De fapt, aceasta

înseamnă literalmente „revolta sclavilor“ în morală! O revoltă nu a „sclavilor“, ci a *valorilor* lor.

Deși, potrivit esenței și originii lor, *ideile* de iubire creștină și de „iubire modernă de oameni“ sunt fundamental diferite, totuși, în planul concret al împrejurărilor istorice, ele au stabilit în timp *legături* multiple și complicate care, ce-i drept, nu justifică echivalarea de către Nietzsche a celor două idei, dar o fac să apară inteligibilă. Și același lucru este valabil pentru diversele forme ale „ascezei“.

Chiar înainte de ivirea umanității specific moderne, îndeosebi textura ideatică a stoicismului mai timpuriu a stabilit o puternică legătură cu ideea de iubire creștină în cadrul bisericii universale ce se constituia; cosmopolitismul, dreptul natural și morala firească au fost asimilate în plan filozofic și dogmatic de către biserică, pe măsură ce aceasta și-a deschis porțile și și-a sporit gradul de universalitate; iar aceasta nu atât din pricina conținutului lor pozitiv, cât datorită faptului că ele au putut fi folosite ușor ca arme *împotriva* dominației statale, a formațiunilor și a moravurilor teritoriale și naționale.[20] În însăși lumea ideilor creștine s-a infiltrat parțial principiul de disoluție, nivelator, al noii „iubiri de oameni“[21];

[20] *Cf.* în această privință E. Troeltsche, *Teoriile sociale ale bisericilor și ale grupurilor creștine* (1912).

[21] Desigur, acest lucru s-a produs în modul cel mai eficient abia odată cu teoria și activitatea ordinului iezuiților, care pune pe primul loc principiul „iubirii de oameni“, în opoziție cu principiile „autosanctificării“ ce guvernau ordinele mai vechi și, înainte de toate, pe cel al benedictinilor. Și prin aceasta se dovedește că iezuitismul a apărut ca un fiu al *umanismului* modern pe terenul bisericii creștine. Citiți *Lettres provenciales* de Pascal și

în același timp iubirea de Dumnezeu a fost deviată către eudemonism.[22]

Dar, cu cât morala creștină se prezintă mai pură în viață și în cunoaștere, cu atât găsesc reliefate mai puțin reprezentarea unei *unități* structurale a *speciei* umane și ipoteza unei predispoziții, pretutindeni *identice*, pentru „mântuire". Constat că adevăratele precepte creștine recunosc tot atât de puțin ca și Antichitatea autentică această unitate de „predispoziții raționale ideatice".[23] Potrivit reprezentării antice (Aristotel o formulează pregnant) este considerată „naturală" deosebirea dintre sclavi și oamenii liberi; aceasta trebuie oglindită însă cât se poate de adecvat de toate deosebirile dintre drepturile civile reale. Așadar, dimpotrivă: nu numai că diversele drepturi civile reale contabilizează raporturile de forțe existente la un moment dat și oglindesc prost idealul unor drepturi *egale*, pe care fiecare individ le are din naștere, dar, dincolo de drepturile „egale", existente efectiv la un moment dat, se ascund *pretenții* total *diferite* la drepturi firești, înrădăcinate în condiția de „oameni liberi"

veți găsi acolo, în biciuirea pactizării moraliștilor iezuiți cu *slăbiciunile* omenești, că „iubirea de oameni" din epoca modernă a câștigat tot mai mult teren în fața ideii de iubire creștină.

22 Augustin respinge orice motivație morală care se bazează pe „speranța în răsplată și teama de pedeapsă"; mai târziu aceasta este admisă din motive pedagogice. Toma de Aquino face apoi distincția între teama „copilului" și cea a „slugii", pe cea de-a doua respingând-o și el.

23 Conform lui Platon, ideile înnăscute se datorează unei experiențe suprapământești, care *diferă* ca amploare și bogăție în funcție de diversele stări sociale și tipuri profesionale. În această privință teoria lui Platon despre „ideile înnăscute" este complet diferită de teoria modernă cu același nume, înfățișată de la Descartes încoace.

și de „sclavi“, în predispozițiile naturale invariabile ale acestora, pretenții care nu-și pot găsi mereu expresia într-un drept *real* doar datorită dificultății subiective și tehnice de a sesiza aceste calități ce țin de natura umană și de a le îngemăna într-o unitate de caracteristici definitorii. Omul antic gândește presupunând axiomatic că drepturile egale sunt, oricum, nelegitime și că numai oportunismul poate conduce la ele — dar ascund întotdeauna îndărătul lor diferite pretenții de grup la drepturi „legitime“. Desigur, creștinismul distruge această reprezentare. Dar numai în așa fel încât se face o distincție calitativă *mai pregnantă*, trasându-se în cadrul umanității o limită care ajunge și mai departe, până în planul lăuntric și ontologic al individului, și care acum lasă complet în urmă, făcând-o să apară relativ indiferentă, limita dintre „raționalitate“ și „iraționalitate“, existentă între om și animal, potrivit reprezentării antice. Această distincție între „starea naturală“ și „starea de grație“, între omul „din carne“ și cel „renăscut“, între cel ajuns la „cele veșnice“ și care este „un copil al împărăției lui Dumnezeu“ și cel care nu este astfel; sau, în cea mai pregnantă formulare a lui Augustin, pe care biserica a respins-o mai târziu tocmai din cauza influenței sporite a stoicismului și a raționalismului asupra lumii ei de idei, distincția între „renegat“ și „ales“. Conform vechii viziuni creștine, „omul natural, cel din carne“, nu se deosebește de animal decât *gradual*, nu esențial: abia odată cu omul „renăscut“ iese la iveală o ordine *nouă* și un strat absolut nou de esență și de existență. Abia aici apare un nou *tip* de existență, de viață „supraumană“ și „supraanimală“; în schimb, „rațiunea“ nu este considerată decât ca o dezvoltare superioară a predispozițiilor naturale, deja existente în lumea animală. Așadar, ideea că orice om are „un suflet spiritual, rațional, nemuritor“, cu aceleași predis-

poziții și pretenții de mântuire sau măcar cu aceleași „aptitudini“ ori cu aceleași „idei înnăscute“, și că tocmai de aceea — fără aportul „grației“, „revelației“, „renașterii“— el se înalță esențialmente deasupra animalului și a naturii obișnuite a și fost încorporată încă de timpuriu în universul ideilor creștine, deși n-a răsărit din rădăcinile vii ale acestuia.[24] Ea a fost admisă *mai întâi* doar ca o ipoteză *pragmatic-pedagogică*, singura care face posibilă și profundă o activitate misionară, nu însă și ca un „adevăr“ ; din același motiv din care, până la urmă, logica și dialectica antică — inițial respinse ca „demonice“— au devenit principalul conținut al îndrumărilor din filozofia scolastică bisericească.[25] Astfel, Sf. Augustin remarcă, de pildă — pentru a împăca teoria sa despre predestinare cu practica preoțească —, că există, ce-i drept, o deosebire

[24] Această idee, ca și delimitarea unei sfere a universului „rațional“, existentă și justificată în mod independent și inferioară sferei grației (în religie, drept, morală etc.), izbândește pe deplin abia odată cu Toma de Aquino, care pune în relație religia iubirii și a grației, cultivată de Sfântul Augustin în descendența Sfântului Pavel, cu religia legii, socotindu-le două „stadii de finalitate“ (E. Troeltsch). Dar aceste noi versiuni trebuie deja privite ca o primă breșă a idealurilor tinerei burghezii în sistemul de gândire al bisericii creștine. *Cf.* în acest sens judicioasa, în multe privințe, carte a lui W. Sombart *Der Bourgeois* (*Burghezul*), 1913. În special pp. 303 și 307; de asemenea, studiul meu „Der Bourgeois und die religiösen Mächte“ („Burghezul și forțele religioase“), în volumul *Despre răsturnarea valorilor*. Referitor la faptul că părinții bisericii nici nu cunoșteau o separare netă între teologia naturală și cea pozitivă revelată, *cf.* interesantele argumente ale lui J. A. Möhler în *Die Einheit in der Kirche* (*Unitatea în biserică*), Tübingen, 1825.

[25] Vezi K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (*Istoria logicii în Occident*), vol. I. Vezi și excelenta „Introducere“ din *Patristica* lui J. A. Möhler (1840).

esențială între „ales“ și „renegat“, dar nici un preot, nici măcar persoana respectivă nu pot ști cine e ales sau renegat, și că tocmai de aceea preotul pragmatic trebuie să trateze *fiecare* om „ca și cum“ acesta n-ar fi un renegat. Dintr-o ipoteză pedagogico-pragmatică, teoria despre identitatea naturii umane devine însă tot mai mult o ipoteză ce emite pretenții de *adevăr* metafizic.

E demn de remarcat faptul că tocmai în acest punct capital ideea creștină originară este în concordanță cu cea a teoriei evoluționiste moderne, potrivit căreia „omul ca atare nu e decât un animal mai evoluat“, atâta timp cât — adaugă doctrina creștină — nu este acceptat ca participant la „împărăția lui Dumnezeu“. Când Fr. Nietzsche caută să tragă o linie de demarcație de esență calitativă în cadrul umanității, anume granița dintre „animalul degenerat“ și „supraom“, nu această tentativă ca atare îl desparte de adevăratul univers al ideilor creștine, ci numai răspunsul său pozitiv, conform căruia supraomul va fi un „tip“nou, care trebuie produs cu tot dinadinsul, dar care nu trebuie să se constituie prin participarea la împărăția lui Dumnezeu. „Antiumanismul“ lui este însă comun chiar cu adevărata morală creștină. Ca peste tot, și aici biserica a reștampilat ulterior *precepte* pur pragmatice pentru misionarism, pentru ocârmuirea bisericească, pentru călăuzirea sufletelor, pentru înregimentarea ei unitară drept *adevăruri* metafizice; iar raționalismul și umanismul, bazate pe resentiment, ale burgheziei moderne au rămas apoi elemente ale universului de idei ale bisericii, chiar și în momentele ei de maximă înflorire, oricât s-a priceput ea să le țină în anumite limite. Distrugerea de către Luther a „teologiei naturale“, ura sa împotriva rațiunii, opoziția și lupta sa contra încercărilor de raționalizare a ideilor creștine prin intermediul scolasticii demonstrează cât de clar a știut el să separe în

această privință autenticul de ceea ce se adăugase din exterior — spre deosebire de acel *praeceptor Germaniae**, Melanchton. Refuzându-i însă iubirii, ca și credinței un caracter originar și supranatural și socotind chiar actul lăuntric al iubirii printre „lucrurile“[26] ce nu constituie adevăratul drum spre mântuire, Luther a tăgăduit și *mai profund* decât instituția pe care a combătut-o ideea de iubire creștină și a netezit calea, *mai viguros* decât o făcuse vreodată biserica, pentru purul umanism modern al iubirii, care vede în aceasta doar o forță umană interioară, ce ține de simțuri și de carne.[27] Odată cu Luther, *principiul solidarității*[28] pe tărâm moral-religios se prăbușește complet. Iubirea pentru altcineva este subordonată acum iubirii de sine, deși în mod inconștient. Căci — având în vedere aspirația către „conștiința unui Dumnezeu milostiv“, către „conștiința justificării și a împăcării“, către acea tihnă lăuntrică foarte profundă, pe care Luther le consideră consecințele „simplei“ și dreptei credințe în jertfa supremă a lui Isus — cum ar putea apărea vreodată în aceste aspirații ca întemeindu-se pe un act de iubire, pe actul iubirii îndreptat împotriva sinelui,

---

* Învățător al Germaniei.

[26] Luther nu doar respinge ca fiind inutile pentru dobândirea mântuirii acțiunea exterioară, relevantă din punct de vedere moral sau chiar acțiunea ce se manifestă în domeniul clerical și cultic, ci noțiunea sa de „lucrare“ cuprinde și *actul lăuntric al iubirii.*

[27] Mi se pare că acest fapt și gravele lui consecințe (sub o altă formă el este valabil într-o și mai mare măsură pentru calvinism) sunt trecute cu vederea de W. Sombart (*cf. op. cit.*) când caută să acorde tomismului (spre deosebire de Max Weber) o influență mai mare decât protestantismului originar asupra plăsmuirii „spiritului capitalist“. *Cf.* în această privință studiul meu „Burghezul și forțele religioase“ din volumul *Despre răsturnarea valorilor.*

[28] Într-un sens care contrazice principiul „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți“.

pe grija izvorâtă din acesta pentru propria mântuire sufletească? De vreme ce Luther fundamentează însă acum iubirea pentru altcineva pe o justificare deja *dobândită* „doar" prin credință — dobândită prin comunicarea *singulară* a fiecărui suflet cu Dumnezeul său —, excluzând, așadar, iubirea pentru altcineva ca pe un drum necesar către această justificare, iar năzuința spre justificare se întoarce totuși la iubirea de sine, iubirea pentru altcineva este total subordonată iubirii de sine, ba chiar limitată în cele din urmă la *simpatia instinctivă*, pur *senzorială* dintre oameni, astfel încât procesul propriu-zis al mântuirii se derulează mai mult între sufletul fiecăruia și Dumnezeul „său"; *comunitatea* vie în credință și iubire ca spațiu la fel de inerent procesului mântuirii este însă principial contestată, iar odată cu ea fundamentul ideii de *biserică*, văzută ca o instituție a mântuirii.[29] Rânduiala comunității în domeniul juridic și moral trebuie să revină acum numai și numai statului („autorității publice") sau impulsurilor naturale — fără nici o posibilitate de orientare în funcție de o autoritate spiritual-morală, care să renunțe principial la puterea laică. În mod sigur și firesc sunt stăvilite astfel izvoarele tuturor acelor confuzii și erori prin care biserica de dinaintea Reformei s-a „îngrijit" adesea de mântuirea sufletelor altora — de la indulgențe până la autodafe —, dar aceasta totuși numai pe baza unei renunțări de principiu la crearea oricărei comunități interioare, care să ajungă până la împărăția lui Dumnezeu și care există numai acolo unde mântuirea sufletească a aproapelui este înconjurată și cuprinsă cu aceeași dragoste ca și mântuirea proprie. Excluzând dintre factorii esențiali ai „drumului spre mân-

---

[29] Vezi în această privință *Symbolik* (*Simbolistica*) (1832) lui J. A. Möhler (ediție nouă, Regensburg, 1914), care este judicioasă sub multe aspecte; *cf.* în special § 25, „Apogeul cercetării".

tuire“ cea mai adâncă rădăcină a moralei creștine, adică acțiunea iubirii de sine și pentru altcineva în spirit creștin, Luther rupe în două religia și moralitatea; iubirea devine o forță pur și exclusiv umană, bazată pe o simpatie naturală — indirect, tocmai în acest fel sunt pregătite foarte intens ideea pozitivistă modernă despre umanitate și iubirea de oameni.

Dar, comparând relațiile ei cu ideea de umanitate din Antichitatea târzie, vom observa că ideea de iubire creștină a fost deformată mult mai pronunțat de relațiile pe care el le-a stabilit chiar concret — nu numai la nivelul unei confesiuni creștine, ci într-o măsură sporită la nivelul tuturor confesiunilor — cu ideea modernă a iubirii universale de oameni. Relații atât de intime, încât educația de rând din prezent, dar chiar și teologia au trecut cu vederea deosebirea radicală dintre aceste idei, amestecându-le pe amândouă, în modul cel mai penibil, într-o „iubire“ universală nediferențiată, care a trezit pe bună dreptate oroarea și critica lui Nietzsche și care, în plus, cu mult înainte, indusese spirite mari, de bun gust, ca I. Kant, în eroarea, comprehensibilă de altfel, de a elimina complet iubirea dintre agenții morali.[30]

---

[30] Potrivit lui Kant, iubirea este „un afect patologic senzorial“ care nu poate emite pretenția de a ocupa un loc printre adevăratele resorturi ale acțiunii morale. Ea nu poate fi nici „impusă“. Judecând astfel, Kant este, firește, deja dependent de teoria și conținutul iubirii de oameni din epoca modernă. Pentru scriitori creștini iubirea nu e nici „afect“, nici „stare sufletească“, ci un act spiritual deliberat. *Cf.* demonstrația amănunțită a gravelor erori pe care le face I. Kant interpretând principiul: „Iubește-l mai presus de toate pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuți“, pentru a-l pune de acord în mod artificial cu etica sa, demonstrație care apare în cartea mea *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea a II-a.

Acest amestec confuz se găsește sub o formă caracteristică în toate tipurile și subtipurile așa-zisului „socialism creștin“ și ale „democrației creștine“, așa cum au fost inițiate ele pe tărâm catolic după Revoluția Franceză și după încheierea păcii dintre biserică și democrație, iar apoi, într-o și mai mare măsură, după noua schimbare de direcție în politica bisericii, care folosește mișcările democratice de masă și organizațiile socialiste pentru scopurile ei. Atât subtipul modern, specific democratic, al ultramontanismului, cât și mișcarea socială evanghelică sunt expresia și rodul acestei contopiri de idei. Toate încercările de a smulge moralei creștine niște „programe social-politice“, noi principii de distribuție a proprietății și puterii, au izvorât din acest amalgam confuz de utilitarism și morală creștină. După cele arătate, de-abia dacă mai e nevoie să spunem cât este de reprobabil din punctul de vedere al adevăratei idei de iubire creștină acest amestec al iubirii creștine cu niște comunități de interese de tip social și economic. Și cât de sus se ridică, în schimb, tocmai în sens moral, chiar acele forme de socialism care speră să izbândească nu prin „umanism“ și nici prin „iubire“, ci prin organizarea absolut unilaterală a purelor *interese economice* și prin *lupta* onestă de clasă. Pentru aceste cercuri creștinismul va fi dispărut mai mult sau mai puțin, dar și atunci ele-l prețuiesc, în felul lor, mai profund decât cele ce caută să evite aceste lupte și vor să facă din „iubire“ un principiu social-politic. Căci acestea din urmă desfigurează esența creștinismului și fac — atât cât răzbesc — ca el să nu mai poată fi recuperat niciodată de cei pentru care acesta a dispărut. Morala creștină interzice *ura* de clasă, nu însă și *lupta* de clasă, onestă și motivată. De aceea, una dintre cele mai nimerite vorbe — tocmai prin concizia ei — este cea rostită

de împăratul Wilhelm II în legătură cu „pastorii sociali“: „A fi social-evanghelic e un nonsens; cine este evanghelic e și social.“[31]

Mi se pare absolut neîndoielnic că Fr. Nietzsche a avut în vedere aceste amalgame de idei atunci când a caracterizat *fără excepție* concepții morale fundamental diferite ca pozitivismul lui Comte și morala iubirii creștine drept forme ale unei morale a „vieții decadente“, drept „morală a sclavilor“ și chiar le-a unificat. Dar, în loc să vadă că acele curente morale care în bisericile creștine se bazează în prezent efectiv pe resentiment și care vădesc într-adevăr o serie de particularități ale vieții decadente au acest caracter numai din pricina *amestecării* lor confuze cu idei specific *moderne*, în special cu ideea modernă și democratică de „umanism“, Nietzsche a căzut în eroarea fundamentală de a considera ideile și mișcările moderne respective drept *consecințe* ale moralei creștine! Ceea ce constituie o efectivă înfrângere a spiritului creștin autentic de către civilizația modernă, o deformare și o vulgarizare tot mai pronunțată este considerat de el, în mod curios, ca fiind *adevărata* morală creștină, iar aceasta este socotită „originea“ civilizației respective!

La fel stau lucrurile pentru ceea ce a pătruns în creștinism din „idealurile ascetice“. Cum acestea au răsărit din rădăcinile moralei evanghelice, nici în cazul lor nu poate avea valoare decât acea asceză care se pune în slujba *eliberării* spirituale a personalității, iar în subsidiar în slujba faptului de a dezvolta și de a exersa pe cont

[31] Și orientarea așa-zis „etică“ a teoriei economiei naționale și, mai ales, cea „creștino-etică“ este tot un produs al acestui amestec confuz care nu arată decât că susținătorii ei înțeleg cât se poate de puțin din „etica autentică“. De aceea, recent s-a cerut pe bună dreptate o știință economică „eliberată de valori“.

propriu funcțiile vitale, în mod independent de mecanismele care slujesc acestora, și de a *elibera* astfel, pe cât se poate, ființa de specificul momentan al combinațiilor de stimuli exteriori. În schimb, orice asceză bazată pe *ura* și *disprețul* față de trup și care încearcă să depășească forma vieții „personale“ în general pentru a pătrunde pe cale mistică — printr-un „mod de cunoaștere“ accesibil doar prin asceză — într-o „existență impersonală“, precum și orice asceză care-și extinde abstinența și asupra bunurilor spirituale ale culturii și a desfătării cu acestea sau în care chiar „sufletul“ trebuie să se supună unei „discipline“ arbitrare, prilej cu care gândurile, sentimentele, senzațiile sunt privite ca niște soldați oricând manipulabili pentru anumite „scopuri“— *nu* a răsărit pe terenul creștinismului, ci, în măsura în care ea se găsește în sfera creștină, este rezultatul relației stabilite între morala evanghelică și resentimentul Antichității în declin, în special al neoplatonicilor și al esenienilor — dacă nu reprezintă cumva, ca în cazul „ascezei“ inaugurate de Ignațiu de Loyola, o tehnică foarte modernă de „supunere în fața autorității“, care nu mai are deloc un țel obiectiv, ci extinde doar ideea, răsărită pe teren militar, de „disciplină“ și de „ascultare oarbă“ asupra relației dintre eu și gândurile, năzuințele și sentimentele sale în general.[32]

Fără doar și poate, cele mai îngrozitoare lucruri din istoria creștinismului au apărut în cazul disprețuirii trupului și îndeosebi a problemelor sexuale. Dar miezul teoriei și practicii creștine a fost *lipsit* de aceste fenomene. În viziunea despre „învierea cărnii“, carnea însăși, ideea de „trup“ sunt sacralizate și acceptate chiar în împărăția

[32] Elementul de bază în „exercițiile“ lui Ignațiu îl constituie transpunerea raporturilor de disciplină militară dintre comandantul suprem și armată asupra relației dintre „eu“ și „gânduri“.

lui Dumnezeu. Iar în esență filozofia creștină se ferește de asemenea de „dualismul" dintre suflet și trup. Astfel, pentru Toma de Aquino, „sufletul", ca principiu însuflețitor al trupului și ca forță spirituală, formează *o unitate* indivizibilă. Abia în filozofia modernă (Descartes etc.) apare, pregătită de anumite teorii franciscane, acea atitudine nouă în cadrul căreia „eul reflexiv", desprins de întregul său suport vital, privește în jos, către „trup", ca spre un *obiect* oarecare, aflat la distanță, ca orice corp exterior.[33]

În măsura în care nu era influențată de filozofia elenismului decadent, asceza creștină nu avea ca scop înăbușirea instinctelor naturale sau chiar exterminarea lor, ci numai dobândirea *autorității* și a *dominației* asupra lor, precum și *penetrarea* lor completă *cu sufletul și spiritul*. Ea este o asceză pozitivă, nu negativă, fiind orientată în mod esențial către eliberarea celor mai înalte energii ale personalității de înfrânările reprezentate de automatismul inferior al instinctelor.[34]

Este absolut ridicolă opoziția dintre „sumbra asceză creștină ostilă vieții" și „seninul monism grecesc al vieții". Căci asceza care merită să fie caracterizată drept „sumbră" este tocmai cea „grecească" și „elenistică". Impresia că trupul ca atare ar fi „murdar", „o sursă a păcatului", o limită ce trebuie depășită, o „temniță" etc.

---

[33] În legătură cu deosebirea esențială dintre „trup" și „corp" vezi partea a II-a a cărții citate mai sus, *Formalismul în etică*...

[34] Pentru deosebirea dintre o asceză pozitivă și una negativă, *cf.* și studiile mele „Über östliches und westliches Christentum" („Despre creștinismul estic și cel vestic") și „Despre sensul suferinței" din cartea mea *Război și edificare* (1916); apoi E. Troeltsch, *Teoriile sociale ale bisericilor și ale grupurilor creștine* (1912).

își are originea în decăderea lumii antice și abia de aici s-a infiltrat uneori în biserica creștină. Asceza creștină este senină, voioasă; ea reprezintă conștiința cavalerească a puterii și a dominației asupra trupului! În această asceză doar „jertfa“ binecuvântată de o bucurie *reală, superioară* este plăcută Domnului!

V. RESENTIMENTUL ȘI ALTE MUTAȚII VALORICE ÎN MORALA MODERNĂ

Până acum n-am redus la forțele resentimentului decât o singură valoare fundamentală a „moralei" ce s-a impus tot mai mult în epoca modernă: „iubirea universală de oameni". Acum urmează să dovedim în cazul *altor trei* elemente de bază ale „moralei" moderne acțiunea falsificatoare de valori a resentimentului. Luăm trei elemente pe care le socotim deosebit de importante, fără ca prin aceasta să susținem că putem caracteriza, fie și numai într-o măsură satisfăcătoare, morala modernă cu ajutorul lor și cu atât mai puțin că astfel am epuiza-o. Dar chiar în privința acestor trei elemente trebuie să rămânem aici doar la răsturnarea principiilor, fără a putea arăta cum este guvernat de ele procesul concret al evaluărilor în diverse domenii de valori. Autorul care a strâns un material bogat pentru acest ultim demers își rezervă dreptul de a-l publica în alt loc.[1]

[1] Inițial, scopul de a oferi o genealogie a moralei „burgheze" moderne în general era la fel de străin lucrării de față ca și cunoașterea pur istorică a ultimelor forțe motrice ale formării acestei morale. Dar pentru aceasta nu sunt mai puțin bucuros că Werner Sombart, în cartea sa *Burghezul* (*cf.* și studiul meu „Burghezul" din volumul *Despre răsturnarea valorilor*), a putut confirma și întări, peste așteptările mele propriile mele expuneri și analize în secțiunea lucrării sale unde tratează acest subiect. Referindu-se însă la lucrarea de mai sus, el spune de-a dreptul că

1. Valoarea a ceea ce este dobândit prin muncă proprie

Începem consideraţiile noastre cu o regulă prioritară devenită determinantă pentru morala lumii moderne. Ea sună astfel: *valoarea morală este atribuită doar în-*

„resentimentul constituie trăsătura de bază" în cărţile despre familie ale celui în care el găseşte conturat în mod pregnant şi tipic pentru prima oară (cu mult înainte de B. Franklin, D. Defoe ş.a.) spiritul convingerilor şi al moralei burgheze moderne, adică la ţesătorul de lână florentin Leon Battista Alberti. Redau întregul pasaj:

„Cred că acesta (adică procesul resentimentar) a jucat un rol şi în istoria spiritului capitalist; îl recunosc în această ridicare a principiilor generate de greutăţile modului de viaţă mic-burghez la valoarea unor maxime generale de viaţă; aşadar, în teoria virtuţilor «burgheze» ca înalte virtuţi umane prin excelenţă. Oamenii de condiţie burgheză, îndeosebi nobili cam scăpătaţi, care se uitau chiorâş la seniori şi la îndeletnicirile acestora, au fost cei care au pretins că îndeletnicirile respective sunt imorale şi au predicat renunţarea la orice mod de viaţă seniorial (pe care, în adâncul inimii lor, îl iubeau şi la care năzuiau, dar de la care fuseseră excluşi din alte motive externe sau interne). *Trăsătura de bază a cărţilor despre familie ale lui Alberti este resentimentul.* Chiar mai devreme am reprodus diverse pasaje din acestea; prin ele se exprimă o ură de-a dreptul comică şi copilărească faţă de acei *signori* din cercul cărora el fusese exclus. Aceste citate pot fi sporite cu uşurinţă. Şi mereu tirada împotriva oricărei seniorialităţi, împotriva plăcerilor cinegetice senioriale, împotriva apucăturilor protejaţilor etc. se termină cu un elogiu fariseic adus propriilor bune «obiceiuri burgheze». Sigur, interesele comerciale, roadele lecturilor filozofice, vorbele de îmbărbătare ale duhovnicului, totul se răsfrângea asupra îmburghezirii concepţiei despre viaţă. Dar ocările fără măsură la care se dedă Alberti de îndată ce vine vorba despre *signori* şi care atestă faptul că trebuie să fi avut cu ei experienţe al naibii de proaste arată totuşi că resentimentul a fost, poate, cea mai viguroasă forţă instinctuală ce l-a condus spre concepţia sa cumsecade despre lume.

sușirilor, acțiunilor etc. pe care omul ca individ le-a dobândit prin energia și munca sa. Așadar, conform acestei reguli nu există nici „predispoziții" originare deosebite, valoroase din punct de vedere moral — care mai curând (de pildă la Kant) sunt diametral opuse valorii morale, fiind privite ca simple „talente naturale" —, nici „haruri" deosebite, *virtutes infusae** și vocații prin care cineva s-ar putea ridica deasupra „altcuiva"; nu există nici „însușiri ereditare", nici „vini ereditare" — nici în

---

De-a lungul tuturor epocilor, resentimentul a rămas în orice caz sprijinul cel mai solid al moralei burgheze. Propoziția « Strugurii sunt acri » mai este rostită și azi de câte un « burghez» virtuos, căruia îi place să se consoleze cu ea.

Când însă, undeva și cândva, breslele, în care convingerile « burgheze » și-au găsit sălaș doar de nevoie, dar cărora le-a și făcut plăcere « să transforme nevoia într-o virtute », capătă prestigiu și influență, astfel încât până la urmă ele ajung să « dea tonul» într-o comunitate, atunci este inevitabil ca mentalitatea lor să fie calificată drept unanim recunoscută și lăudabilă. Spiritul lor devine spiritul tuturor. Acest proces s-a desfășurat însă cu o claritate aparte tot la Florența, care tocmai din această cauză este pur și simplu îmbibată de obiceiuri burgheze încă din secolul al XV-lea, în timp ce alte orașe (Veneția) continuă să-și păstreze multă vreme pecetea senorială" (din Werner Sombart, *Burghezul*, München-Leipzig, 1913, cartea a II-a, cap. 27, p. 439).

Teza noastră despre răstălmăcirea lentă, nezgomotoasă și falsificatoare a conceptelor de „morală" și „virtute" creștină în cadrul evaluării însușirilor umane și a unităților de acțiune pe care afacerile burgheze le fac să prospere (*nota bene*: păstrându-se venerabilele denumiri antice și patosul creștin!) este confirmată pe larg și în excelentele caracterizări pe care Sombart le-a făcut moralei burgheze moderne (vezi în special cap. 2 și 3 din cartea a II-a). În multe privințe, pentru *aparentele* evaluări moderne este textual adevărat ceea ce spune Wedekind despre „păcat" în general: acesta ajunge „o denumire mitologică a afacerilor necurate"!

* Virtuți infuzate.

sens religios-creștin, și nici în alt sens! „Însușirile ereditare“ și „vinile ereditare“ sunt doar *contradictiones in adjecto**, dacă precizarea de mai sus rămâne valabilă. Nici Antichitatea, nici creștinismul n-au cunoscut această evaluare care smulge valoarea morală și semnificația vieții din toate conexiunile interne cu universul, cu originea biologică, cu istoria și, în cele din urmă, cu Dumnezeu, căutând să pună totul numai pe seama forței proprii, singulare și mărginite a individului.

Ultimul temei al noii evaluări reprezintă *un alt tip de atitudine în perceperea valorilor.* Dacă văd un om care, datorită caracterului său bun, este binevoitor și, pe deasupra, destoinic, calități pe care un altul abia se străduiește să și le însușească, îl voi prefera pe primul celui de-al doilea — atâta timp cât simt și intuiesc *valorile însele.* Voi privi cu bucurie și satisfacție faptul că primul deține deja ceea ce celălalt abia urmează să dobândească; de aceea, el se află mai aproape de idealul desăvârșirii. *Cum* i s-a atribuit lui aceasta? — Iată o a doua întrebare! Cel care, având un nivel superior de înzestrare morală, pornește să-și atingă țelurile vieții este totuși în stare să obțină chiar cu ajutorul propriei acțiuni un nivel mai înalt decât celălalt. Dar această „capacitate de a vedea“ „caracterul“ mai bun sau (luând o premisă religioasă) „harul“ și de a-l „îngădui“ fără invidie cedează în fața unui comportament total diferit: când caracterul inferior, mai precar, *nu poate suporta* distanța inițială care-l separă de cel superior și, prin comparație, această distanță îl face să *sufere*! Atunci, potrivit mecanismului resentimentului, înfățișat anterior, apare tendința de a contesta ca valoare morală valoarea care îl devansează; iar acest lucru se întâmplă atunci când se consideră că această valoare depinde

* Contradicții prin atribut.

exclusiv de *trudă*, prilej cu care se produce o creștere a nivelului moral (în mod independent de valoarea nivelului inițial și final). În locul direcției vizuale inițiale, îndreptată către *calitățile* manifeste ale valorii, apare acum orientarea spre „truda" subiectivă, rezultând următoarea axiomă: „Valoare morală nu are decât ceea ce poate și este capabil să facă *oricine* — chiar și cel mai slab dotat." Atunci oamenii apar „egali" ca valoare morală și ca înzestrare cu forțe morale — și anume „egali" în așa fel încât este luat ca etalon nivelul celui aflat prin caracterul lui la *limita inferioară* a moralității. „Caracterul" superior, mai bogat, este deposedat din pricina acestui nou principiu de a judeca lucrurile; îl prejudiciază declarația că oricum el „nu poate face nimic" pentru talentele sale, că în fața forumului evaluărilor morale aceste talente sunt, așadar, nule ca valoare. Pe de altă parte însă, crește astfel conștiința de sine a celui „lipsit de coloană vertebrală" în plan moral, a „proletarului" moral, ca să spun așa. Căci ceea ce nu putea suporta el, adică importanța covârșitoare a „caracterului bun", este devalorizat acum din capul locului. Acum, în schimb, bătăturile și sudoarea „trudei" sale morale prind să strălucească în lumina valorii supreme! Astfel, în urma acestei revalorizări, tainica sete de răzbunare a celui ce n-a ieșit cu bine din această confruntare a fost potolită de cel care are un caracter mai bun.[2]

[2] Chiar despre Marcus Porcius Cato, un „burghez" antic (în sensul lui Sombart) și un om resentimentar în mai multe privințe, Leo consideră că moralismul său a rezultat abia din sentimentul distanței ce-l separa de vechea nobilime romană căreia el nu-i aparținea. *Cf.* în special scrierea sa *Despre agricultură* (F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur* (*Istoria literaturii latine*), I, Berlin, 1913).

Că motivul care a stimulat această revalorizare are foarte puțin de-a face cu o presupusă înțelegere a faptului că valorile morale trebuie să se întemeieze pe acte libere[3] — spre deosebire de alte valori, de pildă estetice — se vede din faptul că aceeași mutație se produce și în domeniile valorilor nonmorale, pe tărâmul vieții juridice și economice. Teoreticienii englezi ai statului și economiei, mai întâi John Locke, apoi Adam Smith și David Ricardo, nu fac decât să exprime și să conceptualizeze în teoriile lor despre proprietate și valoare o tendință efectivă a evaluării moderne. Potrivit lor, chiar dreptul de proprietate trebuie redus la *îndeletnicirea* cu bunurile respective, nu la cucerirea lor sau la alte origini. Este limpede că acest nou criteriu trebuie să conducă la cea mai radicală critică a regulilor de proprietate existente, în măsura în care dreptul de proprietate poate fi redus, istoric vorbind, la cuceriri, războaie[4], donații, dreptul primului născut etc. Într-adevăr, presupunând aceasta, dreptul de succesiune este în totalitate *principial* contestabil

[3] Aici nu suntem nici pe departe de acord cu opinia lui Herbart potrivit căreia reproșul și elogiul moral vizează cu „aceeași pregnanță“ actul de voință strict determinat și de aceea nu există nici o deosebire esențială între valorile morale și cele estetice. Și, după părerea noastră, valoarea morală se fixează doar pe un act „liber“. Dar această teză nu presupune că un act „liber“, conform esenței sale intime (adică un act care, deși urmează o legitate îndreptățită proprie, nu este determinat de legile motivației), ar trebui să-și aibă cauza în însuși individul care-l înfăptuiește și că numai atunci i se atribuie o valoare sau o nonvaloare morală. Cauza înfăptuirii unui „act liber“ se poate afla și în afara individului — în tradiție sau ereditate. Vezi în acest sens cartea mea, citată mai sus, *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea a II-a.

[4] *Cf.* în acest sens cartea mea *Geniul războiului și războiul german* (1915).

dacă nu se poate dovedi că ar fi o modalitate pur tehnică de repartiție a lucrurilor, oportună pentru cultivarea lor cât mai rodnică. Pe cât e însă de sigur că orice acțiune morală se produce în limitele *existenței* morale, pe-atât de cert e și faptul că îndeletnicirea cu lucrurile respective *presupune proprietatea* asupra acestora, iar scopurile și organizarea muncii, tehnicile și formele de lucru se modifică, fiind condiționate istoric de regulile de proprietate.[5]

Cine nu observă că această „teorie" este deja rodul *invidiei* clasei muncitoare față de grupurile care n-au ajuns prin muncă la averea lor și că tocmai de aceea dreptul de proprietate al acestora e declarat iluzoriu în principiu sau e calificat doar drept consecința unei violențe de care ai „dreptul" să te eliberezi ?

Pentru teoria *valorii* muncii lucrurile stau altfel. Diferențele de valoare inițiale ale conținutului bunurilor, deosebit de la țară la țară, valorile *formei* lor, care sunt independente de „munca" înmagazinată în ele și care se datorează inventivității unor persoane care nu dau decât *modelul* de muncă, valoarea deținută de bunuri ca rezultantă a muncii, datorită activității conducătorului de lucru care combină formele de muncă, toate acestea sunt deturnate aici de la bun început — sau trebuie să fie recalculate în moneda măruntă a „muncii" — pentru a fundamenta teza absurdă că oricine are în primul rând dreptul la o cantitate de valori *egală* cu cele produse de el, prin „munca" sa (așa-numitul „drept la beneficiul integral al muncii").

---

[5] Formele de muncă și de organizare economică se modifică în mod analog doar în intervalele permise de raporturile de forțe politice; așadar, schimbarea *lor* urmează o cauzalitate proprie, care nu trebuie înțeleasă din punct de vedere „economic".

Alte două reguli de bază sunt legate cât se poate de strâns de cea amintită: prima, *negarea solidarității* omenirii în privința vinii și a răsplății morale, solidaritate ce constituie dintotdeauna premisa evaluării creștine, iar a doua, *admiterea egalității oamenilor* în privința predispozițiilor lor spirituale și morale (Descartes, Locke).[6]

Cu teza că valoarea morală se reduce la „ceea ce este dobândit prin muncă proprie" este dată și ideea că fiecare are valoare din punct de vedere moral numai în privința a ceea ce face „el însuși", astfel încât noțiuni ca „vină ereditară", „bun ereditar", „împărtășire din răsplata morală a cuvioșilor", „vină colectivă" devin sintagme lipsite de sens.

Noțiunea de *solidaritate morală*[7] a omenirii se impune nu numai în idei de tipul că „noi toți am păcătuit prin Adam" și toți „am reînviat prin Isus", ci și în ideea că trebuie să ne simțim laolaltă „vinovați" pentru orice vină străină (și nu trebuie să ne „amintim", eventual, doar de propria noastră vină), apoi în ideea împărtășirii tuturor din răsplata cuvioșilor sau în posibilitatea de mântuire a „sufletelor sărmane" grație lucrării morale a descendenților acestora și în foarte multe idei asemănătoare din sfera gândirii creștine. În nici un caz însă ideea nu se limitează la viziunea creștină. Pe de altă parte ea a și fost contestată de multe secte creștine. Ea corespunde unei viziuni în care chiar *neglijarea* actului de iubire este con-

---

[6] Herbart a potențat la maximum această idee prin noțiunea sa de „suflet lipsit de predispoziții".

[7] O fundamentare amănunțită a principiului solidarității morale am oferit în partea a II-a a lucrării mele *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*. Despre aplicarea lui *cf.* cartea mea *Despre eternul din om*, în special „Ideea de iubire creștină și lumea contemporană".

siderată un păcat — și anume, ca urmare a unei prea mari limitări senzoriale la anumite obiecte — și unde, în plus, creșterea sau decăderea valorilor morale nu este legată de notorietatea acestora în manifestări evidente, care pătrund în tradiția istorică. Este clar că aceste două premise nu sunt implicate în conceptul iubirii de oameni din epoca modernă.[8] Făcând abstracție de acest lucru, orice morală ale cărei valori revin la cei care sunt siguri de valoarea lor, care afirmă sinele și existența lor cea mai profundă și trăiesc în prisosul bogăției lor, are tendința lăuntrică de *a extinde* „răspunderea“ proprie la maximum, dincolo de limitele propriei persoane, îndeosebi asupra tuturor celor a căror viață depinde într-un fel de propria lor viață. În schimb, e un semn al moralei opuse, „a sclavilor“ — cum spune Nietzsche —, acela de *a limita* răspunderea la maximum și de a refuza pe cât posibil orice vină pentru acțiunile „altora“ și, pe de altă parte, de „a nu se lăsa miluit cu nimic“[9]. Ideea de solidaritate morală — pe care omul modern cu greu o mai poate înțelege — presupune într-un fel o *capitalizare interioară* a valorilor morale în „împărăția lui Dumnezeu“; la rezultatul ei sunt părtași și pot deveni mereu

---

[8] Căci — după cum s-a arătat — esența iubirii de oameni din epoca modernă constă tocmai în faptul că „organizarea senzorială“ nu este văzută ca o limitare, ci drept o rădăcină a „iubirii“, și că binefacerea este evaluată pozitiv nu ca un semn al actului de iubire, ci doar ca o cauză a bunăstării realizabile, care se observă din afară. După Thomas a Kempis, „Dumnezeu se uită doar la iubirea celui ce dă, nu la darul celui care iubește“. Iubirea de oameni din epoca modernă răstoarnă această apreciere.

[9] „Capacitatea-de-a-nu-se-lăsa-miluit-cu-nimic“ este o trăsătură foarte ignobilă a moralei moderne. *Cf.* cele spuse despre smerenie în primul studiu de față.

părtași *toți* indivizii.[10] Această idee este expresia oripilării în fața *manifestării* Răului — indiferent de cine a pus la cale aceasta — sau a încântării în fața celei a Binelui, atitudini care găsesc întotdeauna, în ambele manifestări, o codeterminare a *întregului* destin al umanității — ba chiar al tuturor spiritelor individuale. „Aici toți sunt pentru unul și unul pentru toți.“[11]

Atâta timp cât un grup se orientează spre realizarea valorilor obiective supreme, întrebarea privitoare la *realizatorul* lor va pierde din importanță, chiar dacă fiecare se va fi gândit la realizarea lor. *Altfel* stau lucrurile când se renunță la această atitudine; atunci, firește, totul trebuie să fie legat de o subiectivizare a valorilor — așa cum ne învață majoritatea filozofilor moderni. Atunci orientarea de principiu către refuzul răspunderii pentru vina altcuiva rezultă chiar din această schimbare a formei de a trăi valorile. Apoi ea este o consecință a atitudinii de *neîncredere* principială în valoarea morală a celuilalt. Dacă există conștiința că restul oamenilor, *ceteris paribus*, „clocește ceva“, consecința inevitabilă este refuzul răspunderii pentru acțiunile lor.[12]

---

[10] N-aş dori ca ideea de solidaritate morală să fie echivalată cu aprecierea modernă potrivit căreia „solidaritatea de interese“ (de exemplu, a muncitorilor aflați în grevă sau solidaritatea membrilor unui trust cu un *outsider*) trebuie să stea și la baza datoriei morale a „celor care merg împreună“.

[11] Adevărata idee de solidaritate creştină în vină şi răsplată a fost minunat exprimată de către Dostoievski prin faptele şi cuvintele unui personaj al său, bătrânul stareţ din *Frații Karamazov*.

[12] Pentru rolul uriaș pe care l-a jucat această neîncredere principială între oameni în cadrul calvinismului, vezi ceea ce a arătat

Este însă esențial să constatăm că morala modernă se bazează, în toate principiile ei, pe atitudinea de *neîncredere principială* între oameni în general, având în vedere îndeosebi valorile lor morale. Comportamentul negustorului care se teme să nu fie înșelat de concurentul său a ajuns deja atitudine fundamentală pentru perceperea modernă a celuilalt în general. Abia această „neîncredere" atât de înrudită cu resentimentul a adus cu sine individualismul moral modern și tăgăduirea principiului solidarității, care astăzi nouă ni se par așa de „firești".

Cel de-al doilea principiu al moralei moderne — o consecință a evaluării unice a produsului propriu — rezultă din teoria despre *egalitatea morală* a tuturor oamenilor. Între oameni nu trebuie să existe deosebiri de valoare morală *independente* de activitatea morală individuală nici în fața lui Dumnezeu și a harului său, nici din cauza diferențelor originare dintre atitudinile indivizilor, raselor, popoarelor, în fine, ale întregii omeniri în raport cu lumea animală, nici ca urmare a eredității și a tradiției. Și lumea greacă, și creștinismul recunosc asemenea deosebiri; prima, prin teoria greco-romană despre „datul natural" al sclaviei, iar cel de-al doilea, prin teoria sa despre importanța morală a harului, precum și prin cea despre deosebirile de înzestrare morală naturală.

În genere însă, teoria modernă a egalității — fie că simulează constatarea unui fapt, fie că pretinde a fi o „cerință morală", fie că vrea să lase impresia că este ambele deopotrivă — este un evident produs al *resentimentului.*[13]

Max Weber în pătrunzătoarele sale studii despre spiritul capitalismului și calvinism.

[13] Nu trebuie să spunem că în prezent atât psihologia generală, cât și psihologia criminalistică au rupt complet cu teoria despre egalitatea aptitudinilor morale. Totuși aproape toate

Căci cum să nu vedem că — indiferent despre ce egalitate ar fi vorba, despre egalitatea averii, despre cea morală, socială, politică ori religioasă — dincolo de imperativul acesteia, aparent atât de nevinovat, nu se ascunde niciodată altceva decât dorința de a-l *înjosi* — în funcție de criteriul valoric — pe *cel situat mai sus*, pe cel care are o valoare mai mare, spre a-l aduce la nivelul celor inferiori lui ? Nici unul dintre cei care simt că au puterea sau harul de a câștiga în jocul de forțe dintr-un domeniu oarecare al valorilor nu cere egalitate ! Doar cel care se teme să nu *piardă* reclamă egalitatea ca pe un *principiu general.* Imperativul egalității este întotdeauna o speculație *à baisse** ! Este chiar o lege că oamenii sunt egali în măsura în care există caracteristici de *minimă* valoare în privința cărora ei pot fi egali. Ideea „egalității", înțeleasă ca idee pur rațională, n-ar putea pune niciodată în mișcare voința, dorința și afectul. Dar resentimentul, care nu are cum să vadă cu ochi buni valorile superioare, își ascunde caracterul în imperativul „egalității" ! În realitate el nu caută altceva decât să-i decapiteze pe deținătorii valorilor superioare care îl înfurie ![14]

Constatând o stare de fapt, teza despre egalitatea originară a oamenilor din punctul de vedere al capacității

---

instituțiile școlare și juridice apărute din mișcarea liberalismului sunt edificate încă pe această ipoteză, pe care știința a abandonat-o demult. *Cf.* un material interesant la Carl Rath : *Über die Vererbung von Dispositionen zum Verbrechen* (*Despre ereditatea predispozițiilor delictuale*), Stuttgart, 1914.

* Pentru scăderea acțiunilor.

[14] Ideea de „dreptate" ca atare nu reclamă egalitate, ci doar un comportament identic ca valoare în situații de valoare identică. Dacă W. Rathenau spune odată în *Reflecțiile* sale că „ideea de dreptate are la bază invidia", asertiunea sa este valabilă numai pentru *falsificarea*, bazată pe resentiment, a ideii de „dreptate", și nu pentru adevărata ei esență.

lor spirituale afirmă că toate inegalitățile existente trebuie reduse la o proporție diferită de *muncă* și experiență sau — dacă *nu* pot fi deduse din acestea — ele au la bază înzestrări „nedrepte" și artificiale, pe care însă patosul epocii tinde să le anuleze cu toată forța.

2. Subiectivizarea valorilor

O premisă comună tuturor teoriilor morale moderne este aceea că valorile, în general, și cele morale, în special, nu sunt decât manifestări *subiective* ale conștiinței umane, independent de aceasta ele neavând nici existență, nici sens. Valorile ar fi doar proiecții ale dorinței și simțirii noastre. „Este bun ceea ce e dorit, iar rău ceea ce e detestat." În absența unei conștiințe umane care dorește și simte, realitatea ar fi o existență și un proces din care lipsesc valorile.[15]

Această concepție fundamentală în epoca modernă conduce însă, după caz, la *două* concluzii care au constituit punctele de plecare ale moralei moderne: *fie* la justificarea unei anarhii totale în problema evaluării

[15] Nu poate fi oferită nici o dovadă concretă a faptului că „valorile" sunt fenomene ultime şi autonome, care n-au nimic de-a face cu „sentimentele" sau „predispoziţiile" pentru acestea (chiar dacă ele ajung la noi prin *funcţia* simţământului, precum culoarea prin cea a văzului), şi că, nu mai puţin, ele sunt „abstractizate" abia în perspectiva actelor de evaluare. O analiză amănunţită a acestor probleme, inclusiv o critică a tuturor teoriilor dominante privitoare la valori, teorii ce contrazic teza pe care am enunţat-o mai sus, se găsesc în partea a II-a a cărţii mele *Formalismul în etică şi etica materială a valorilor*. *Cf.* şi articolul meu „Etica" din *Philosophische Jahrbücher*, anul al II-lea, 1914, editor M. Frischeisen-Köhler.

morale — astfel încât nici nu pare să se poată ajunge deloc la ceva „sigur" —, *fie* la admiterea unui surogat în locul adevăratei obiectivități a valorilor, anume ipoteza unei așa-zise „conștiințe generice" — o conștiință general-valabilă, care-și face simțită presiunea asupra individului sub forma glasului de-a dreptul imperativ al lui „trebuie"; în acest caz recunoașterea *unanimă* sau „recognoscibilitatea valabilității" unei voințe și acțiuni trebuie să înlocuiască absența *obiectivității* valorii.

Resentimentul a fost imboldul ce a stat și la originea *acestei* reprezentări. Omul plin de resentimente, foarte împovărat, în insuficiența lui, de judecata recuzatoare asupra propriei existențe — o judecată care îl chinuie și îl sperie, fiind bazată pe o ordine *obiectivă* a valorilor —, omul acesta care totodată este conștient pe ascuns de caracterul arbitrar sau intervertit al propriilor valorizări[16], re-evaluează însăși ideea de valoare, *contestând* o ordine obiectivă a valorilor. Și iar se dă glas tendinței acestei mișcări lăuntrice: „Valorile tale sau ale noastre (adică valorile celor care apar îndreptățiți și « buni » în raport cu ordinea obiectivă a valorilor) nu sunt nici « mai mari », nici « mai bune » decât valorile noastre (pe care noi înșine le simțim drept « arbitrare » și « subiective »). Jos cu ele! « Toate valorile » sunt « subiective » !" Iată procesul pe care îl percepem atât de frecvent: omul resentimentar *începe* cu intenția firească a oricăruia de a-și orienta voința spre „Binele" pe care el, nefiind încă afectat de anumite motive mistificatoare, îl vede „mai întâi" ca pe ceva obiectiv, etern, nesupus minții și capriciilor omenești. Dar, pe măsură ce această strădanie are tot mai

[16] *Cf.* Capitolul I din acest studiu, unde este vorba despre „transparența" valorilor autentice ascunse în spatele celor „aparente".

puțin succes, pe măsură ce el este silit să se uite cu mai multă invidie și ură la cei care apar „buni“ în raport cu ordinea obiectivă a valorilor, crește și tendința de a spolia *însăși* ideea de „Bine“, pe care el o coboară la nivelul unei simple necunoscute *a dorinței sale de moment*, a stării sale de fapt. Voința pozitivă, reformatoare se poate manifesta prin faptul că posesorul acestei voințe este gata să vadă și să susțină, în locul conținutului Binelui obiectiv, *recunoscut până atunci*, un alt *conținut*, pe care-l socotește drept „Binele unic“ și căruia îi consacră acum și viața, și faptele lui. Altfel stau lucrurile în cazul resentimentului: cel animat de acesta se răzbună pe *ideea* căreia nu-i poate ține piept, degradând-o până la nivelul stării sale de fapt. Astfel, conștiința păcatului și a nimicniciei sale dinamitează frumosul edificiu al axiologiei și trage ideea în jos, către sine, cu iluzia revigorării acesteia. „Oricum, toate valorile sunt « doar » relative, « subiective », raportate la oameni, dorințe, rase, popoare etc.“

Dar curând se poate remarca iarăși nevoia de forme care să dea coerență evaluării. Omul resentimentar este slab, nu rezistă *doar* cu propria-i judecată. El este absolut opus tipului uman care înfăptuiește Binele obiectiv împotriva opoziției lumii, chiar dacă îl vede și-l simte doar el. Astfel, *generalitatea* sau *general-valabilitatea estimării* ajunge să înlocuiască, pentru omul resentimentar, adevărata *obiectivitate* a valorilor. El evită să cerceteze pe cont propriu ce este bun și caută un sprijin întrebând: Ce gândești ? Ce gândesc toți ? Care este până la urmă tendința „generală“ a omenirii ca specie ? Sau care este direcția „evoluției“, pentru ca, văzând-o, să mă pot integra în „curentul“ acesteia etc. ? Ceea ce nu poate vedea și cunoaște nimeni trebuie acum să vadă *cu toții*; dintr-o grămadă de convingeri nule trebuie să rezulte o convingere pozitivă ! Ceea ce nu-i niciodată „bun“

de la sine trebuie să devină astfel, pentru că ieri a fost bun sau provine direct din ce-a fost ieri!

Copiii mici și firile de sclav au obiceiul să se scuze în felul următor: „N-au făcut și ceilalți ce-am făcut eu ?" Comunitatea în rău — conform *adevăratei* morale, o *potențare* a răutății celui rău, întrucât caracterul rău al imitației și al firii de sclav se adaugă caracterului rău al *conținutului* de voință — devine aici „dreptul" aparent de a transforma răul în ceva „bun"! Astfel, turmele celor plini de resentimente se strâng tot mai numeroase și consideră conștiința lor de turmă drept un substitut al *Binelui obiectiv*, contestat la început. Și în plan teoretic obiectivitatea Binelui este înlocuită acum cu o „lege general-valabilă a voinței umane" (Kant) sau, încă și mai grav, se identifică voința „speciei" cu ceva „bun".[17]

Filozofia iluministă a dus deja la extrem acest substitut al ideii de „obiect", fie prin intermediul „generalului", fie al „general-valabilului". În orice problemă legată de valori — indiferent dacă e vorba despre justiție, stat, religie, economie, știință sau artă —, se acordă elementelor comune tuturor oamenilor, sub raportul aptitudinii de a produce valori și al criteriilor de evaluare, semnificația unui „ideal" cu care pot fi comparate plăsmuirile *pozitive concrete* ale culturii. „General-uman" devine aici un cuvânt de a cărui semnificație se leagă o valoare supremă. Din punct de vedere psihologic, prin el nu se exprimă însă nimic altceva decât *ura și negati-*

[17] Nu nesocotim deloc deosebirea dintre teoria lui Kant și cea a „conștiinței speciei". Dar și *adevărata* obiectivitate a valorilor este contestată dacă o desemnăm ca pe necunoscuta unei posibile voințe „general-valabile". Căci, deși este general-valabil, „Binele" nu poate fi totuși nicidecum definit drept preceptul apt de a fi un principiu general-valabil.

vismul față de *orice* plăsmuire *pozitivă* a vieții și a culturii, care reprezintă întotdeauna o înălțare curajoasă *deasupra* a tot ceea ce e doar „general-uman“ — și, drept urmare, în comparație cu acesta, nu trebuie să dispară cu totul.[18] Atâta timp cât obiectul și, în special, obiectul valorii sunt luate în înțelesul firesc al obiectivismului autentic — potrivit căruia capacitatea oamenilor de a fi de acord în privința recunoașterii acestui obiect poate fi cel mult un *criteriu social* pentru *dreptul* social *al afirmației* că el există, dar niciodată un criteriu pentru *adevărul* afirmației respective, necum un criteriu pentru esența *obiectivității* —, este clar că limitarea unui domeniu de valoare la *un* popor sau la *un* grup (oricât de mic ar fi el) n-ar putea reprezenta niciodată, în privința înțelegerii și recunoașterii, o obiecție profundă la adresa autenticității sale, a fundamentării sale în *lucrul* respectiv. Așa cum există doar foarte puțini oameni care înțeleg anumite probleme și teorii matematice, tot astfel pot sta lucrurile și în privința chestiunilor morale și religioase. Atitudinile spirituale de un anumit tip din domeniul religiei, de exemplu credința, presentimentul etc. — acte a căror posibilitate de realizare se leagă probabil de forme și moduri de viață bine determinate, și anume de cele care necesită un exercițiu sistematic (asceza) — se pot *constitui foarte bine* în condiții subiective de experiență ale unor întregi domenii ale realității, pentru care ceilalți oameni, care *nu* săvârșesc acte și *nu* au aceste moduri de viață, sunt „orbi“; și pentru care tocmai „mintea umană“, care este o „aptitudine general-umană“, nu reprezintă un organ suficient! Doar ideea deja falsificată

[18] De aceea chiar titlul operei lui Nietzsche *Omenesc, prea omenesc* semnifică o cale spre mai bine!

despre existență și obiect, iar nu cea adevărată, ar exclude acest lucru.

În mod total independent de sensul și importanța pe care i-o atribuie religiile pozitive, conceptul de „revelație" suplinește mai întâi, în sistemul obiectivismului, măcar faptul că adevărurile și valorile obiective pot fi *împărtășite* de ființe cu disponibilități cognitive mai bogate sau cu o sensibilitate sporită unui alt grup care inițial *nu* are un organ al cunoașterii acestora. Atunci grupul respectiv trebuie să „creadă" exact ceea ce „văd" ceilalți. În acest sens formal, „revelația" este un *concept fundamental* al gnoseologiei și al oricărei adevărate culturi umane. Ea survine cu strictă necesitate în cazul în care cunoașterea *lucrurilor* și competența care se bazează pe aceasta trebuie să decidă în privința distribuției sociale a cunoașterii adevărului și a valorilor, iar nu principiul dacă afirmațiile făcute corespund unei „predispoziții generale".[19]

Altfel stau lucrurile când resentimentul falsifică ideile despre obiect, transformându-le în idei de „valabilitate generală", recognoscibile de oricine! Firește, atunci tot ce „nu poate fi împărtășit" trebuie să treacă în această măsură drept o „închipuire subiectivă" sau doar într-o măsură limitată sau numai prin raportare la anumite feluri de viață; sau tot ceea ce „nu poate fi verificat", în fine, tot ceea ce nu poate fi deslușit de simțuri și de mintea cea mai neroadă în situația dată! Firește, pentru acea

---

[19] Privitor la faptul că înțelegerea unei existențe și a unui obiect „date de la sine" premerge din punct de vedere filozofic toate întrebările posibile drept „criteriul" general-valabil al afirmării unei astfel de existențe; *cf.* studiul „Versuche einer Philosophie des Lebens" („Încercări pentru o filozofie a vieții") din volumul *Despre răsturnarea valorilor*.

obsesie modernă, chiar realitatea diferențelor de valori, de sisteme morale și estetice, religioase și juridice etc. din universul națiunilor constituie atunci un argument suficient că valorile nu-și au temeiul în *lucruri*, ci numai în „nevoile umane, subiective și schimbătoare" — desigur, întotdeauna numai în virtutea acelui frumos criteriu care plasează convenția turmei *deasupra* „adevărului" și „Binelui" și care, apărut el însuși din resentimentul față de ceea ce turma nu poate atinge singură, nu este decât *una* dintre formulările sale logice.

Eliminarea „revelației" dintre tipurile constitutive ale cunoașterii, existente independent de experiența senzorială și de rațiune, nu e decât o realizare a „resentimentului" care caută să transforme „posibilitățile de cunoaștere general-umane" într-un criteriu al existenței și adevărului.

3. Înălțarea valorii utilității deasupra valorii vieții în general

Bazată pe resentiment, revolta sclavilor în morala epocii moderne se manifestă însă, în primul rând, prin faptul că *înseși* ultimele *valori materiale esențiale* — la care se pot reduce toate valorile — și nu numai *oamenii* care trebuie să le realizeze potrivit stării sociale, muncii și profesiei lor au ajuns într-o măsură sporită la o ordine de priorități care nu numai că nu corespunde adevăratei lor ierarhii, ci o *răstoarnă* pe aceasta, întorcând-o de-a dreptul cu susul în jos.

Această stare de lucruri nu se manifestă doar în evaluările propriu-zis morale ale epocii moderne, ci și în cele

care privesc concepția despre lume[20] și știința. Acest lucru are drept urmare faptul că morala epocii moderne se poate raporta fără contradicții la „știința" contemporană, ba chiar este apărată de realitățile și de teoriile acesteia, și — în limitele idealului de cunoaștere respectiv — poate fi chiar „demonstrată", deși, din păcate, însuși „idealul cunoașterii" se bazează pe o evaluare resentimentară. Astfel o teorie susține practica aflată ea însăși la originea teoriei respective!

Începem cu latura moral-practică a acestui proces general, concret și unitar în fond.

Printre valorile esențiale există două care aparțin domeniului de mijloc al valorilor: *valoarea utilității* și *valoarea vieții*; dintre acestea *ultima* este, *evident*, *preferabilă celei dintâi.*[21] Putem spune și în felul următor: valoarea „conservării" și valoarea „dezvoltării"; valoarea „adaptării" și valoarea „cuceririi"; valoarea „instrumentului" și valoarea „organului".

Această preferință rezidă în însăși *esența* celor două valori. Valorile primei serii sunt fundamentate prin va-

---

[20] Folosim sintagma „concepție despre lume" în sensul lui W. v. Humboldt, pentru care ea înseamnă *structura modului de concepere a lumii* de către o rasă, un popor, o epocă etc. În legătură cu această „concepție despre lume", cei care o au nu trebuie să știe nimic. E suficient ca starea de fapt a lumii să se structureze și să se releve potrivit ei. „Știința" unei epoci este condiționată permanent de această „concepție despre lume". *Cf.* în special W. v. Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium* (*Despre studiul comparativ al limbilor*). *Cf.* în această privință disertația mea „Despre esența filozofiei" din volumul *Despre eternul din om.*

[21] În cartea mea *Geniul războiului și războiul german* (1915) am arătat amănunțit cum, prin răsturnarea acestei ierarhii de la „nobil" la „util", îndeosebi valorile moralei războinice au fost subordonate celor ale moralei mercantile, ceea ce s-a întâmplat mai cu seamă și în mod mai „principial" în Anglia.

lorile celei de-a doua, astfel încât ele pot fi trăite numai în cazul în care celelalte sunt date într-o oarecare măsură. Fiecare valoare a utilității este o valoare „pentru" o *ființă.* „Util" e ceea ce este legat de o cauză controlabilă cu scopul realizării unui bun de valoare „plăcut" din punct de vedere senzorial. Simțământul unui lucru plăcut nu este condiționat însă doar de natura unui spirit în genere, ci de un spirit activ, care parcurge o anumită formă și organizare de *viață*; însă, la rândul lor, acestea reprezintă ca *întreg* o anumită *valoare* a vieții. Această valoare a vieții nu poate fi redusă la o valoare de tipul plăcutului, întrucât pot fi „plăcute" și acțiuni sau lucruri care sunt de natură să diminueze valorile vieții.[22] Dacă existența valorilor vieții poate fi imaginată foarte bine în absența plăcutului, invers lucrurile nu mai stau așa. Este foarte evident că preferăm valoarea plăcutului celei a neplăcutului. Dar *însăși* valoarea lucrurilor plăcute *și* neplăcute se orientează în funcție de capacitatea sau incapacitatea acestora de a *potența* totodată valorile *vieții.* Un lucru plăcut, care însă stânjenește viața, este, prin urmare, rău, fiind o nonvaloare a vieții. Valoarea lucrurilor plăcute — indiferent de cât sunt de agreabile — are deci drept criteriu măsura în care ființele care simt aceste lucruri ca fiind plăcute au valoare ca atare și care este valoarea lor. Ceea ce este plăcut pentru o ființă cu o valoare mai mare a vieții este de preferat, așadar unui lucru care face plăcere unei ființe mai puțin valoroase din punct de vedere vital. În al doilea rând, orice tip de viață

---

[22] Nu mai citez aici toată sumedenia de fapte, descrise adesea, care relevă o disproporție între lucrurile care protejează viața și cele plăcute pentru simțuri — întreaga temă: otrăvuri dulci și medicamente amare.

în declin se manifestă prin aceea că sunt simțite drept plăcute lucrurile și acțiunile de natură să genereze un progres în *declinul* vieții, progres spre care viața respectivă tinde în mod independent de voința conștientă. Pervertirea dorinței și a simțirii — astfel încât apare plăcut ceea ce „în mod normal" este neplăcut — e o *consecință* a simțământului că viața se află în declin. Din acest motiv valorile plăcutului, respectiv lucrurile ori circumstanțele (de pildă, proprietatea) care le reprezintă ca sursă a plăcerii, nu pot fi distribuite egal tuturor oamenilor — pe criteriul „dreptății" —, ci în așa fel încât drepturile lor în acest sens variază în funcție de valoarea vieții lor. Prin urmare, orice distribuire „egală" a valorilor plăcutului (și orice tendință către acestea) i-ar „nedreptăți" pe deținătorii valorilor superioare ale vieții, fiind în consecință „proastă"; căci ea ar prejudicia viața *ca atare*. Ea ar instaura o tendință mai pronunțată de pervertire a senzorialității și ar face ca unele lucruri și acțiuni esențial dăunătoare vieții să fie apreciate tot mai mult ca fiind plăcute.

Dar dacă, fiind în relație cu plăcutul, „utilul" este, ca și acesta, dependent ca valoare prioritară de valoarea *vitalului*, atunci el e altfel și prin faptul că nu orice cauză a plăcutului este utilă, ci numai cauza pe care o *poate controla* voința. Acest *control* nu poate fi exercitat însă decât de *ființa* respectivă. Măsura în care cauza se supune unui control reprezintă parțial și măsura în care ea este *utilă* pentru ceea ce este plăcut. Așadar, când în principiu activitatea dirijată spre producerea de cauze (mijloace) pentru ceea ce este plăcut apare în slujba acestor mijloace, astfel încât dimensiunea și tipul acestei activități devin *in*dependente de *posibilitatea de a controla* mijloacele respective (în scopuri cu valori pozitive din punct

de vedere vital), atunci însăși această activitate devine „rea", iar întregul sistem constituit de ea ajunge o expresie a vieții în declin. Căci o consecință a legii prioritare după care ne ghidăm este aceea că e rău să înmulțim cauzele pentru ceea ce e plăcut dacă aceste cauze nu mai pot fi controlate din punct de vedere vital și dacă ele sunt distribuite deținătorului lor de la un moment dat în funcție de puterea acestora de a le controla.

Să recapitulăm: „Se cuvine" ca viața să producă utilul și să savureze plăcutul numai în măsura în care ea însăși se situează *mai sus* în seria valorilor vitale și poate *controla* în mod liber lucrurile utile.

Dar în morala modernă această ierarhie a valorilor, valabilă în sine, a fost răsturnată și răstălmăcită în contrariul ei nu într-o singură privință, ci într-o serie întreagă de raportări.[23]

a) Util și plăcut

Tot ce putem numi aici în mod semnificativ „util" este util doar în calitate de mijloc pentru un lucru plăcut. Plăcutul este valoarea fundamentală, iar utilul valoarea

[23] O reducere a dreptului penal valabil în Europa de azi la ierarhia *bunurilor* juridice, pe care o presupun legile lui, ar arăta că pretutindeni valorile vitale sunt subordonate în această ierarhie a valorilor utilității, iar prejudicierea acestora din urmă este mai aspru pedepsită decât a celor dintâi. Să privim, de pildă, doar raportul dintre vătămarea corporală și furt. În timpul războiului mondial (*este vorba aici despre Primul Război Mondial — *n. tr.*) această pervertire a evaluării a devenit de-a dreptul grotescă. Exigențele statelor europene au fost mult mai mari în privința averii cetățenilor decât în privința corpului și a sângelui lor! Și cât de prudent și de șovăielnic au încălcat regula proprietății!

derivată. Sensul oricărei civilizații a utilității sau al acestei civilizații, în măsura în care produce utilul, este savurarea lucrurilor plăcute. De aceea, valoarea definitivă a lucrurilor utile depinde și de *capacitatea* de a savura a posesorului lor. Dacă munca necesară acestor lucruri diminuează capacitatea de savurare, ele nu „merită“ efortul. Savurarea poate și trebuie să fie subordonată unor valori superioare: valorilor vitale, valorilor culturii spirituale, „sacrului“; a o subordona utilului este o absurditate, căci aceasta înseamnă să subordonăm unui mijloc chiar scopul.[24]

Totuși, a devenit o regulă prioritară a moralei moderne aceea că munca utilă ar fi mai bună decât savurarea plăcutului.

Aici se manifestă însă un ascetism specific *modern*, străin deopotrivă Antichității și Evului Mediu, un ascetism ale cărui forțe motrice constituie o componentă esențială a energiilor interioare ce au dus la dezvoltarea capitalismului modern.[25] Într-un anumit sens acest

[24] *Cf.* în legătură cu ierarhia obiectivă și ordinea priorității valorilor înseși, corespunzătoare ei, cartea mea *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea I și a II-a, în special cap. II 5. Ca o aplicație concretă a acestei legi *cf.* cartea mea *Die Ursachen des Deutschenhasses* (*Cauzele urii față de germani*), ed. a II-a, 1919.

[25] Lucrările lui Max Weber și Ernst Troeltsch despre originea calvină a capitalismului modern au arătat bine faptul că impulsul de a munci, specific modern (impulsul fără măsură de a dobândi ceva prin muncă, nelimitat de nici o nevoie, este abia urmarea acestuia), nu este deloc consecința unui mod de simțire și de gândire care *să afirme* lumea și viața (cum a existat, să zicem, în timpul Renașterii italiene), ci a răsărit în primul rând pe terenul calvinismului sumbru, ostil savurării; acesta atribuie muncii un țel transcendent și, ca atare, imposibil de atins vreodată („muncitori întru slava lui Dumnezeu“), narcotizându-i totodată credinciosului, prin muncă, incertitudinea și îndoiala dacă a fost „menit“ sau „ales“. *Cf.* cele două studii ale mele despre condiția

ascetism reprezintă exact opusul unei alte forme de viață „ascetică", anume al celei evanghelice, care avea drept scop tocmai o *potențare* a funcțiilor vieții și, prin aceasta, și o sporire a capacității de savurare.

Ascetismul modern se manifestă prin faptul că savurarea plăcutului la care se raportează tot ceea ce este util cunoaște o mutație continuă — până acolo încât, în final, plăcutul este subordonat utilului. Și în această privință resentimentul față de capacitatea și arta superioară a savurării, invidia și ura împotriva vieții mai bogate, care presupune întotdeauna și o capacitate sporită a savurării, constituie stimulentul pentru omul muncii și al utilității moderne. Astfel, acesta revalorizează plăcutul și savurarea sa, în raport cu utilul — simplă îndrumare spre plăcut — ca fiind ceva „rău". Se realizează un mecanism infinit de complicat pentru producerea lucrurilor plăcute; el trebuie deservit cu eforturi fără răgaz, *lipsite* de orice perspectivă asupra savurării finale a acestor lucruri plăcute. Și, de vreme ce, supuse unui impuls nemăsurat, acele eforturi în slujba utilului au rezultat deja, psihologic vorbind, dintr-o capacitate de savurare mai redusă, iar, pe deasupra, capacitatea de savurare încă existentă este consumată tot mai mult de acel impuls, cei care fac *cele mai mari* eforturi utile și iau astfel în stăpânire mijlocul exterior destinat savurării sunt în stare să savureze *cel mai puțin*; în schimb, grupurile cu o viață mai îmbelșugată, cărora tocmai voința lor de a savura nu

---

burghezului, aflate în volumul *Despre răsturnarea valorilor*. Apoi *Cauzele urii față de germani*.

În deplină concordanță cu teza noastră este și faptul că „spiritul iudeu", pe care Sombart îl consideră o cauză principală în evoluția formei de existență socială capitalistă, a jucat un rol important în acest proces, fiind cel mai vechi embaticar al resentimentului.

le îngăduie să concureze cu eforturile celorlalţi, sunt tot mai mult lipsite de mijloacele ce mai trebuie să se alăture capacităţii lor de savurare pentru a produce adevărata plăcere. Prin aceasta civilizaţia modernă capătă tendinţa de a nu permite totuşi până la urmă *nimănui* să beneficieze de infinita abundenţă a lucrurilor plăcute pe care ea le produce. Se pune întrebarea: la ce bun, în fond, producerea nesfârşită de lucruri plăcute, dacă tipul care trebuie să se consume ca să le realizeze şi cel care le posedă sunt identice cu cel care nu le poate savura din capul locului, iar cel care le-ar putea savura nu le are?

Cu aceeaşi impetuozitate cu care se produc lucruri plăcute, mereu noi — iar în această activitate se pun în joc tot *mai multă* seriozitate şi energie, ba chiar se sacrifică din forţele vitale —, cu aceeaşi impetuozitate, spuneam, se repudiază, pe motiv că este „rea", savurarea acestor lucruri produse cu atâta osteneală. Aceasta conferă civilizaţiei moderne un aspect „comic" şi „grotesc" specific.

Vechea asceză îşi făcea un ideal din a obţine maximum de *savurare* a plăcutului printr-un minimum de *lucruri plăcute* şi, tocmai de aceea, *utile.* Capacitatea de a extrage plăcerea maximă chiar şi din lucrurile cele mai simple, accesibile pretutindeni, din natură etc., trebuia sporită — iar această creştere rezulta din imperativele sărăciei voluntare, ale supunerii, castităţii, contemplării lumii şi a lucrurilor divine; se ajungea astfel la aceeaşi *intensitate* a savurării pe care un deficit de viaţă o poate atinge doar cu ajutorul unui număr mai mare de astfel de lucruri —„mecanismele plăcerii". Cum aici lucrul util n-are decât valoare de auxiliar al savurării, cel care se poate delecta cu *cele mai puţine* lucruri plăcute tot atât de mult ca un altul cu un număr mai mare de asemenea lucruri are şi cea mai mare capacitate de savurare. Fie că

voia sau nu în mod direct acest lucru, vechea asceză sporea capacitatea de savurare, iar odată cu aceasta și viața.[26]

Asceza modernă cultivă însă un ideal care, în sensul lui etic, este exact *opusul* celui vechi: *idealul minimului de savurare cu un maxim de lucruri plăcute și utile*! De aceea și vedem că acolo unde munca a căpătat cele mai mari proporții (de exemplu, la Berlin și, în general, în marile orașe din nordul Germaniei)[27], capacitatea și arta de a savura au atins cel mai scăzut nivel care se poate închipui. Abundența stimulilor plăcerii distruge aici pur și simplu funcția de a savura și cultivarea ei, iar cu cât lumea din jur devine mai multicoloră, mai amuzantă, mai zgomotoasă, mai excitantă, cu atât pare în general mai lipsită de bucurie în rândul oamenilor. Lucruri foarte amuzante, privite de oameni foarte triști, care nu știu să facă nimic cu ele — iată „sensul cultivării" plăcerii în marile noastre orașe.

---

[26] Episcopul P. W. v. Keppler a înfățișat cât se poate de subtil această opoziție în cartea sa *Mehr Freude* (*Mai multă bucurie*). La întrebarea: „Cum ajung la o bucurie mai mare ?", el dă următorul răspuns, aparent tautologic, dar în fapt foarte pătrunzător: „Bucură-te !" Aici se vede tocmai faptul că funcția de a te bucura, de a savura etc. este complet independentă de cantitatea senzorială de plăcere și neplăcere, ca și de stimulii corespunzători acestora; din această cauză ea poate fi și supusă unei cultivări și educații speciale, care nu numai că nu sunt favorizate de căutarea și producerea unor noi stimulente, ci sunt chiar răsturnate în opusul lor.

[27] Trecerea lentă a tipului metropolei de la caracterul unui „oraș de consum" — un caracter pe care, potrivit lui Sombart (vezi *Lux și capitalism*), îl aveau toate organizările metropolitane mai vechi — la un „oraș de producție" este unul dintre procesele intermediare esențiale prin care valorile plăcerii sunt puse, în realitate, în slujba valorilor utilității.

b) Valoarea utilității și valoarea vieții în special

Răsturnarea *cea mai profundă* a ierarhiei valorilor, adusă cu sine de morala modernă, este însă *subordonarea valorilor vieții de către valorile utilității.* Evoluând, aceasta sporește continuu și, odată cu victoria spiritului industrial și comercial asupra celui militar și teologico-metafizic, pătrunde tot mai adânc în cele mai concrete evaluări. Sau, cum vom spune în curând, sintetizând în noțiunea de „nobil“ calitățile care constituie valoarea vieții în organismele vii: subordonarea *nobilului* de către *util.* Edificarea noii societăți rezultate mai întâi prin ascensiunea burgheziei începând cu secolul al XIII-lea, iar apoi prin emanciparea celei de-a treia stări sociale în timpul Revoluției Franceze și al mișcării politico-democratice bazate pe aceasta, este *exteriorizarea* politico-economică a acelei mutații a valorilor care, la rândul ei, își are temeiul atât în răbufnirea resentimentului acumulat în perioadele unei cârmuiri preponderent autoritare a vieții, cât și în extinderea și victoria valorilor *acestuia.* În măsura în care comercianții și susținătorii industriei au acces la putere în stat (în special în statele vestice), în măsura în care felul *lor* de a fi și judecata *lor*, gustul și înclinațiile *lor* au ajuns să determine chiar selecția produselor culturii spirituale, iar simbolurile sau imaginile lor despre temeiul lucrurilor, reieșite în mod necesar din activitatea lor, au înfrânt mai vechile plăsmuiri simbolice religioase, modul *lor* de evaluare a devenit și el, pretutindeni, cel care a format „morala“ în genere.[28]

[28] Cultivarea „convingerilor economice“ capitaliste, trecerea de la acea dorință de câștig călăuzită de ideea subzistenței pe măsura stării sociale la o dorință de câștig fără țel și limită în sine,

Dar resentimentul este o cauză esențială și a acestui important proces.

Răsturnarea evaluării se manifestă în primul rând prin aceea că valorile profesionale ale negustorului și meșteșugarului, valorile însușirilor datorită cărora are succes și face afaceri tocmai *acest* tip de om, sunt ridicate la rangul de *valori morale general-valabile*, fiind socotite chiar „cele mai înalte" dintre acestea. Istețimea, capacitatea rapidă de adaptare, mintea calculată, simțul pentru „siguranța" vieții, pentru comunicarea generală neîngrădită, respectiv însușirile capabile să producă aceste condiții, simțul de a „prevedea" toate situațiile, înclinația pentru continuitatea în muncă, sârguința, chiverniseala, rigurozitatea în încheierea și respectarea contractelor — toate acestea devin acum virtuți cardinale cărora li se subordonează curajul, vitejia, spiritul de sacrificiu, bucuria cutezanței, noblețea de caracter, forța vitală, spiritul de cucerire, tratarea cu indiferență a bunurilor economice, dragostea de patrie, fidelitatea față de familie, neam și principe, puterea de a stăpâni și de a guverna, smerenia etc. Dar și mai profundă este această prefacere la nivelul conceptelor, chiar dacă ele rămân la vechea *denumire.*[29] Am arătat aceasta în legătură cu „iubirea de oameni". Dar și cuvinte ca „dreptate", „stăpânire de sine", „fidelitate",

---

care până la urmă cedează „subzistenței" doar acele câștiguri care rămân de prisos, dacă este satisfăcută tendința de creștere a „afacerii" — fenomen ce a devenit un automatism — nu constituie decât un proces intermediar al acelei prefaceri a etosului diriguitor în general. *Cf.* cele spuse cu studiul „Burghezul" din volumul *Despre răsturnarea valorilor.*

[29] *Cf.* în această privință cartea mea *Geniul războiului și războiul german* (1915).

„sinceritate“, „chiverniseală“ dobândesc un sens *nou*. Ideea mai veche despre *dreptate* era că se face dreptate numai când niște egali sunt judecați cu aceeași unitate de măsură și doar *dacă* sunt egali, conform vechiului principiu germanic: *suum cuique* și *si duo idem faciunt, non est idem**; de aceea, doar cei egali îi pot judeca just pe egali. În schimb, conceptul modern de dreptate, care coincide cu noua idee despre „egalitatea“ efectivă a oamenilor, transformă deja orice legislație destinată unui anumit grup *în sine* într-o „legislație excepțională și nedreaptă“ și reclamă, în mod general, același tratament, aceeași distribuție a foloaselor și ponoaselor, a lucrurilor bune și a celor rele pentru *toți* oamenii și *toate* grupurile aflate în aceleași circumstanțe exterioare — făcând complet abstracție de valoarea diferită a naturii și a predispozițiilor lor.[30] Firește, acest concept înlătură din ce în ce mai mult, chiar în organizarea justiției, principiul că numai egalii trebuie să-i judece pe egali. — *Stăpânirea de sine* presupunea faptul că în ea se manifesta, în primul rând, suveranitatea spiritului individual asupra haosului impulsurilor senzoriale, voința cavalerească de a domina „înclinațiile“, orgoliul puterii de a „termina“ cu ele, guvernat de smerenia în fața lui Dumnezeu și „întru“ acesta — indiferent de cum erau protejate în acest timp propriile scopuri ale utilității. Acum însă, ea devine un simplu mijloc de a avea succes în afaceri, mizând pe „luciditate“, „seriozitate“, „cum-

* „Fiecăruia ce i se cuvine“ și „dacă doi fac același lucru, acesta nu e la fel“.

30 Într-un mod cu totul analog, ideea de justiție care guvernează dreptul internațional modern caută să elibereze legitimitatea sentinței arbitrale de valorile statelor participante.

pătare", și de a elimina pe cât posibil concurența; iar în absența acestui scop, ea nici nu este evaluată pozitiv. — *Fidelitatea* reprezenta continuitatea și dăruirea firească a unor convingeri de încredere și iubire; cel care avea asemenea convingeri resimțea ca pe o *jignire* orice pretenție a „promisiunilor" care implicau obligații și a „contractelor" care trebuiau încheiate, pentru că astfel se punea într-adevăr sub semnul întrebării tocmai acea dăinuire firească și se cerea în schimb o garanție *artificială*. Acum însă, „fidelitatea" devine simpla disponibilitate de a respecta practic niște promisiuni și contracte. — *Sinceritatea* era socotită înainte de toate curajul de a mărturisi, fiind opusul supușeniei în fața evaluărilor și a intereselor altora, cărora mincinosul li se supune cel puțin pe moment. Acum ea dobândește tot mai mult semnificația că nu trebuie să gândești și să faci nimic din ceea ce nu poate fi și *spus* în fața forumului moralei sociale și a opiniei publice! — *Chiverniseala*, apreciată inițial, pe de o parte, ca o expresie mai restrânsă a aceleiași tendințe întrupate în idealul evanghelic al „sărăciei voluntare" — izvorând, așadar, din ideea de sacrificiu —, iar pe de altă parte ca o formă a capacității (nu a „virtuții") *săracilor* de a înfrunta viața, propovăduită acestora și doar acestora, este ridicată acum la rang de „virtute", fără a viza ideea de sacrificiu și idealul evanghelic — și, ceea ce este determinant, la rang de virtute a *bogaților* —, astfel încât, firește, din patosul creștin au rămas doar vorbe. Cu ocazia expunerii sale despre Alberti, Sombart evidențiază pregnant următoarele: „Acesta era un lucru nemaiauzit, o noutate: cineva avea mijloace și *totuși* le economisea! *Ideea economisirii își făcea apariția în lume!* Dar nu a economisirii din constrângere, ci de bunăvoie,

a economisirii văzute nu ca o necesitate, ci ca o virtute. Birtașul *econom* ajunge acum să fie chiar idealul bogătașilor, de vreme ce ei deveniseră « cetățeni ».[31]

Dau numai ca exemple dreptatea, stăpânirea de sine, fidelitatea, sinceritatea, chiverniseala. O prefacere analoagă suferă însă denumirile capacităților de orice tip. Chiar atunci când însușirile valoroase par să rămână aceleași, cuvintele vechi *desemnează* totuși lucruri complet noi.

O prefacere analoagă are loc însă și în privința ierarhiei bunurilor.

Acum însăși viața unui individ, a unei familii, a unui neam, a unui popor, simpla lor *existență*, trebuie justificată mai întâi prin *folosul* pe care îl aduce ea unei *alte* comunități. Nu este suficientă simpla existență de deținător al unor valori superioare celor reprezentate de utilitate; trebuie mai întâi ca însăși această existență să fie „meritată". Dreptul la existență și viață, admis de morala mai veche printre „drepturile naturale", este contestat atât din punct de vedere teoretic, cât și practic. Mai curând este valabil următorul principiu: cine nu se poate adapta mecanismului civilizației utilității și „nevoii" ei momentane de activitate umană, acela *trebuie* să piară, oricare ar fi, altminteri, valorile vitale pe care le-ar reprezenta. Ideea că prin simplul *fapt de a se exprima* fără o finalitate și prin formele acestuia, prin simpla ei „respirație" și prin procesele interne specifice ei viața reprezintă o abundență de valori ce rezidă *în sine* și căreia îi sunt destinate să-i *slujească* toate acțiunile folositoare, dar care trebuie să se împlinească tot *mai liber* prin toate mecanismele, ideea că viața este, ca să spunem așa, *stăpâ-*

[31] Vezi W. Sombart, *Burghezul* (1913), p. 139.

nul și regele înnăscut al lumii moarte și că deci ea *nu* capătă importanță datorită avantajelor ce decurg din adaptarea la lumea moartă și a capacității de care dispune de a crea utilul, această idee, așadar, cedează la nivelul intuiției și al sentimentului în fața celeilalte, potrivit căreia expresia pură a vieții nu e decât un balast și un lux imoral, un fel de „atavism“ al mai vechii capacități utile de mobilitate și acțiune.

Potrivit acestei idei de bază, acum dispare, atât în teorie, cât și în practică, orice înțelegere pentru o tratare a vieții ca valoare autonomă; prin urmare, și pentru o *tehnică a viețuirii*, fie pentru o tehnică a perpetuării, fie pentru una individuală și socială de potențare a forțelor vitale, așa cum aveau aproape toate civilizațiile mai vechi: în castele lor menite să-i selecționeze pe cei mai buni și să sporească valorile ereditare fizice, intelectuale și morale ori datorită unei ordini stabile, care funcționa parcă automat, în domeniul repartiției bunurilor culturale, ori grație tuturor formelor de asceză și exercițiu, de turnir și deprinderi cavalerești. Fie că privim ordinea castelor și asceza din India sau ierarhia socială grecească, arena, întrecerile și gimnaziul sau rânduiala stărilor sociale medievale, asceza din Evul Mediu, întrecerile și turnirurile cavalerești din acel timp, fie desăvârșirea unui samurai japonez ori ierarhia socială a vechilor chinezi și tipul lor de educație — peste tot observăm efectul ideii că tehnica moartă, mașinală trebuie pusă în urma tehnicii vitale, că viața, chiar în sine însăși, și forțele ei abundente merită cultivate — dincolo de orice întrebări privitoare la finalitatea exercitării unei profesii utile! Abia civilizația modernă este lipsită de o asemenea tehnică vitală; iar aceasta nu numai din punct de vedere practic, căci ea a pierdut chiar simpla idee a unei astfel de

tehnici.[32] Pentru a face afaceri mai bune, pentru a elibera complet forțele necesare în acest sens, se renunță și la ultima rămășiță a rânduielii sociale comunitare — care era menită să-i selecționeze în mod semnificativ pe cei mai buni și reflecta aristocrația ce guvernează întreaga natură vie —, iar societatea este atomizată. În locul „rangului" — o noțiune în cazul căreia sângele nobil și tradiția determină unitatea grupului — apare simpla „clasă", grupul reunit după criteriul averii, al anumitor moravuri exterioare, dictate de moda timpului și al așa-numitei „culturi". Orice tip de cultivare a trupului și a energiilor sale nu are decât valoarea unei „relaxări" după muncă sau a refacerii forțelor pentru o nouă îndeletnicire utilă, dar nu contează ca un simplu joc care are valoare *în sine* și activează forțele vitale. Se pierde înțelegerea pentru exersarea funcțiilor vitale de dragul vieții (și a gândirii de dragul gândirii, ca în dialectica anticilor) — așadar, nu de dragul muncii —, înțelegerea pentru orice tip de asceză vitală și spirituală, pentru repartizarea adecvată a mijloacelor formative tradiționale și a zestrei spirituale în funcție de predispozițiile grupurilor. Contingentul guvernează aici mecanic toate acestea. Totul nu este decât o „glumă", iar „seriozitatea propriu-zisă" revine numai și numai afacerilor și muncii. Chiar „sportul" modern nu e decât destindere după muncă, iar nu expresia unei vitalități libere, căreia i-ar fi destinată să-i slujească și munca.[33]

Teoria biologică face însă doar apologia acestei variații primare a ierarhiei valorilor după „fapte și temeiuri".

---

[32] Trebuie totuși spus că „tineretul" nostru este pe punctul de a recâștiga această idee. Văd în acest fenomen unul dintre cele mai sigure semne de depășire lentă a spiritului burghez modern.

[33] Vezi nota precedentă.

Aceasta se datorează ideii că „viața" în genere nu mai trebuie să fie un *fenomen originar* în centrul noii concepții despre lume plăsmuite de la Descartes încoace, ci doar un complex de procese mecanice și sufletești. În înțelegerea mecanicistă a vieții, ființa însăși e concepută sub chipul unei „mașini", iar „organizarea" ei ca o sumă de instrumente utile, care se deosebesc doar gradual de cele produse în mod artificial. Dacă ar fi așa, firește că nici vieții nu i s-ar mai putea atribui o *valoare* autonomă, diferită de valorile utile, adică de suma valorilor utile ale acestor „organe"; atunci chiar ideea unei tehnici autonome a viețuirii, principial diferită de tehnica mecanică, este lipsită de sens — ba chiar aceasta ar cere de multe ori cultivarea unor aptitudini opuse în raport cu cele care sunt adecvate celei mai bune tehnici mecanice. Cu aceasta merge mână în mână ideea de bază ce s-a impus în biologia modernă, unde a ajuns de domeniul evidenței că, în ansamblul lor, chiar și manifestările, mișcările și acțiunile ființei se perfecționează, iar organele și mecanismele inervării, aflate în slujba lor, se perpetuează numai în măsura în care sunt „utile", adică au o anumită valoare de conservare a mașinăriei trupului. Chiar „mișcările de probă", pe care, dacă le privim fără prejudecăți, le vedem generând mișcări utile eficiente și care, în măsura succesului lor, reprezintă o mică selecție[34], apoi gesturile expresive[35], care, fără a se raporta la „scopuri" (în mod obiectiv), „exprimă" pur și simplu bogăția sau

[34] Vezi în această privință H. S. Jennings, *Comportamentul animalelor inferioare* (traducere în germană, Leipzig, 1910).

[35] *Cf.* O. Kohnstamm, *Zwecktätigkeit und Ausdruckstätigkeit* (*Acțiuni cu finalitate și acțiuni de expresie*), *Arch. Z. der ges. Psychologie*, vol. XXIX (1913).

sărăcia vieţii, „mişcările instinctive" care, înainte de a sluji la conservarea individului, slujesc speciei, manifestările ludice ale energiei vitale pure, toate sunt reduse în plan teoretic la „mişcări utile", fie că este vorba despre mişcări care au fost cândva utile, iar acum şi-au pierdut acest caracter, fie despre cele a căror utilitate nu este încă transparentă din punct de vedere ştiinţific, fie despre începuturile embrionare ale unor asemenea mişcări.

Dar aceste perspective biologice — al căror eşec principal nu poate fi demonstrat aici — se prelungesc în plan teoretic şi în problema genezei *civilizaţiei* şi *culturii*. Şi aici trebuie să existe pretutindeni motive ale utilităţii, care să fi dus la perfecţionarea uneltelor, la ştiinţă, la apariţia limbii, la cultivarea religiei şi a artei.[36]

Astfel, practica vieţii se îmbină strâns cu teoria, iar aceasta din urmă pare s-o justifice pe prima, pe când, în realitate, teoria însăşi este determinată de acele mutaţii valorice.

Patru *caracteristici de bază* are acea concepţie despre viaţă care a devenit dominantă îndeosebi în Anglia, nu — aşa cum se crede greşit — pentru că ar reprezenta originea filozofiei utilitariste şi mecaniciste începând cu Bacon, ci pentru că este un vlăstar al acestei filozofii, după cum se poate demonstra. Cele patru caracteristici ale acestei concepţii care a cucerit mai mult sau mai puţin lumea culturii sunt următoarele:

1. Ea consideră fiecare ansamblu vital (fie el individ, organ, rasă, specie etc.) drept *suma unor părţi* care generează procesul vieţii abia prin conlucrarea lor; de pildă, individul ca „un stat celular".

[36] Despre eroarea de principiu a acestei idei vezi cartea mea, citată mai sus, *Formalismul în etică şi etica materială a valorilor*, partea I şi a II-a. *Cf.* tot acolo teoria mea despre voinţă în partea I.

2. Pune din capul locului „organul" sub semnul *instrumentului* creat din materie moartă și numit „util" chiar de la început; de aceea ea vede în tehnica producerii uneltelor o „continuare nemijlocită" a procesului generator de organe (caz tipic Herbert Spencer).

3. Reduce toate „fenomenele de creștere și dezvoltare" la niște tendințe de „conservare", astfel încât ele devin epifenomene ale proceselor de conservare, respectiv „adaptări la mediu". Ea reduce toate tendințele în care individul pare să se sacrifice pentru contemporanii lui, precum și pentru generația următoare, la acele tendințe prin care individul sau majoritatea indivizilor își conservă existența; altfel spus: consideră procesele procreării ca pe o activitate individuală, iar substanțele și energiile necesare în acest sens drept părți, respectiv funcții parțiale ale indivizilor și ale funcțiilor individuale.

4. Pune conceptele de „viață" și de „organism" într-o relație conform căreia organismul fizic n-ar fi decât locul și purtătorul fenomenelor vitale ce trebuie resuscitate de o forță unitară autonomă, iar „viața" ar fi doar o însușire inerentă a complexiunii, și anume a substanțelor și energiilor ce compun organismul, o însușire care dispare odată cu complexiunea acestora. De aici expresia grosolană de așa-zisă „substanță vie".

Numai pe baza acestor principii se poate înțelege și evaluarea ce trebuie văzută ca fiind *etosul* dominant *al industrializării*: prioritatea valorilor utilității și a valorilor uneltelor în fața valorilor vieții și ale organelor — o regulă prioritară ce se vădește până în cele mai mărunte evaluări concrete și-și are rădăcinile în *resentiment*, în resentimentul celor mai puțin capabili să înfrunte viața față de cei mai capabili, al celor parțial morți față de cei vii! Rădăcina comună a tuturor acestor principii este însă

pretutindeni aceeași: conceperea proceselor vitale cu ajutorul *imaginilor* și *categoriilor* provenite, toate, din modul în care omul — ca tip care și-a stabilizat evoluția și nu se mai poate dezvolta ca viețuitoare — prelucrează materia moartă — altfel spus ca proiectare a structurii civilizației umane a utilității în universul naturii vii.[37] Dar aceasta nu este decât o varietate de „antropomorfism", anume antropomorfismul „inteligenței" specific umane, care într-un anumit sector al categoriilor și formelor sale de gândire ilustrează doar *una* dintre funcțiile vieții, anume cea a tipului *stabilizat*. Universul este plasat la baza întregii vieți, ca un „mediu" al acesteia, așa cum „poate fi înțeles" el de această inteligență; el apare ca un lacăt pentru această cheie, altfel spus ca un univers „mecanic". Astfel, toate varietățile de organizări nu sunt concepute ca factori *constitutivi* ai mediului, la fel de diferiți și ei, ci doar ca adaptări, gradual diferite, la mediul... uman; iar formele de conștiință, în fapt esențial diferite, formele de plante, animale, oameni, ca simple trepte sau stadii preliminare în drumul către „inteligența" umană. Subordonarea fenomenelor vieții prin intermediul principiilor mecanicii nu este decât ultima expresie științifică a acestui demers. Căci aceste principii nu reprezintă inteligența pură sau conceptul sumativ de „rațiune", ci pe cea aflată deja în slujba creării instrumentelor de către oameni.[38] Așadar, raționalismul filozofic de orice tip,

---

[37] *Cf.* cartea mea *Geniul războiului și războiul german*, Capitolul I.

[38] Aceste probleme au fost văzute corect, în neobișnuit de multe privințe, de H. Bergson în cartea sa *L'évolution créatrice* (*Evoluția creatoare*). Credem însă că putem arăta că, deducând inteligența, el face greșeala de a nu separa principiile logicii pure

cel care consideră principiile mecanice drept pură legislație rațională, iar corelativul lor, universul redus la principii mecanice, drept „lumea“ care include toate ființele, se dovedește a fi de fapt un „antropomorfism“. În realitate, universul mecanic este doar expresia pură și desăvârșită a principiilor de selecție, conform cărora *omul* întrebuințează fenomenele pentru a da unitate mediului *său*, adică expresia unei preferințe generice pentru lucruri mobile certe, reprezentate de fapt aprioric de „om“. În realitate, universul mecanic este doar o mică parte „*u*“ a universului „u“ care constituie corelativul întregii lumi vii și care, la rândul lui, nu este decât o părticică a universului „U“, văzut ca un corelativ al spiritului universal. Acel „u“ este numai „universul muncii umane“.[39]

Acum urmează să privim conținutul principiilor amintite doar din punctul de vedere al consecințelor pe care acestea le au în privința evaluării și să arătăm că — dacă sunt false — și această eroare are la bază, ca sursă sufletească, tot resentimentul.

Despre 1. *Ființa vie ca sumă a unor părți*

Dacă această idee ar fi principial corectă, consecința ar fi că unitățile de viață pe care le întâlnim, individul,

---

de principiile logicii aplicate în fizica mecanicistă. Astfel, el trebuie să încerce obținerea unui lucru imposibil de realizat, anume să deducă din tendințele vieții și principiile logicii „pure“. Dar odată cu principiile logicii pure nu sunt date nici pe departe principiile mecanicii și principiul cauzalității mecanice. Vezi în această privință *Formalismul...*, partea a II-a, ultimul capitol.

[39] O fundamentare mai exactă a celor de mai sus se găsește în cartea mea *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (*Fenomenologie și teoria cunoașterii*).

organul, țesutul, celula, dar și specia, varietatea etc., așadar, atât unitățile intraindividuale, cât și cele supraindividuale, nu reprezintă altceva decât agregări contingente. Unitatea lor ar fi, prin urmare, o sinteză la nivelul conștiinței; o sinteză generată de forțe fizico-chimice, dar *subiectivă* dacă facem abstracție de acestea. Pentru a transforma această legătură dintre celule în unitate a *unei* ființe, ar trebui, așadar, să ne întoarcem la „eul" conștient. Imaginea astfel rezultată este aceea a unui uriaș sistem de mișcări, coerent în mod riguros și continuu (întinzându-se de la plămânul și creierul meu până la soare și stelele fixe), un sistem ale cărui unități organice sunt determinate abia de faptul că eurile dotate cu inteligență (*res cogitantes*) se slujesc de anumite sisteme parțiale ale acestor mișcări. Unde nu se găsește un asemenea eu, nu avem — conform acestei idei — decât complicate procese de mișcare în cadrul cărora, în calitate de contemplatori subiectivi, „resimțim" în mod fals trăirile sufletești! Așadar, puncte gânditoare într-un angrenaj uriaș!

După cum se vede, tot ce nu înseamnă altceva decât viață și valoare vitală este deja eliminat din această curioasă imagine. Lumea aceasta este o sumă de logicieni aflați într-un mecanism uriaș — lipsiți de sânge și instincte, fără dragoste și ură.

Iată simbolul enorm, caricatura omului modern!

De vreme ce toate aceste unități sunt doar sume ale unor părți, și valoarea întregului depinde de suma valorilor părților. Un om sănătos e cel care are cât mai multe celule sănătoase; un popor sănătos e cel care are cât mai mulți cetățeni sănătoși etc. Orice progres se va baza pe faptul că scopul oricărei activități rezidă în *numărul* maxim de unități vitale și în posibilitatea lor de existență.

Aplicat la oameni, acest principiu include fără discuție *democratismul*. Prin democratism[40] înțeleg principiul conform căruia țelul oricărei activități cu valoare pozitivă este conservarea unui *număr* cât mai mare de oameni. Așadar, aici este exclusă în primul rând existența unei *solidarități originare* între părțile umanității, astfel încât destinele acestor părți să afecteze și *întregul*, iar diferiții indivizi, diversele popoare, rase etc. să fie solidare cu întregul într-un grad *diferit*. O „solidaritate" de acest tip ar fi legată negreșit de faptul că unitatea vitală ar constitui un simplu element care ar premerge părților, fiind inerentă lor, chiar dacă ar avea o intensitate diferită.

Principiul sumelor se află deci în contradicție cu principiul solidarității.[41] Conform acestei idei de bază, relația dintre individ și comunitate devine, atât la nivelul sentimentului, cât și al ideii, o relație ce eludează complet ceea ce se află sub dominația principiului solidarității. Sub imperiul acestui principiu fiecare simte și știe că, în *totalitatea* ei, comunitatea îi este inerentă; își simte

[40] Prin acest cuvânt nu înțeleg democrația politică a unei anumite epoci. Aceasta se prea poate să fie chiar purtătoarea unui aristocratism al valorilor. *Cf.* studiul „Die Zukunft des Kapitalismus" („Viitorul capitalismului") din volumul *Despre răsturnarea valorilor*. *Cf.* apoi „Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen" („Observații despre spiritul și fundamentele ideatice ale democrațiilor marilor națiuni") în cartea mea *Război și edificare*, Leipzig, 1916.

[41] Pe tărâm bilogic principiului solidarității îi corespunde teza fundamentală că, în principiu, *orice* parte a unei celule fecundate poate deveni *orice* organ și poate interveni pentru oricare, dacă ea nu a căpătat în prealabil o anumită sarcină în urma formării, deja încheiată, a organelor. În legătură cu principiul etic al solidarității *cf.* *Formalismul...*, partea a II-a, și *Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie*.

sângele ca parte a sângelui care circulă în ea, iar valorile sale drept componente ale valorilor prezente în spiritul comunității. Simțirea și voința comună sunt aici *purtătoarele* valorilor generale; individul este organ al comunității și, totodată, reprezentantul ei, iar onoarea acesteia înseamnă onoarea lui. Acum, în locul unei astfel de sălășluiri reale a întregii comunități în fiecare individ apare ideea că această comunitate este o alcătuire bazată doar pe *interacțiunea* dintre indivizi, iar valorile comunitare nu sunt decât sume ale valorilor investite în indivizi, valori care circulă de la un membru al comunității la altul numai în urma comunicării și a povățuirii deliberate, respectiv a recunoașterii și a „contractului“ deliberat. Sau mai simplu spus: în locul „comunității“ și al structurii ei apare „societatea“, o legătură interumană arbitrară, artificială, bazată pe promisiune și contract.[42]

De fapt „societatea“ nu este atât genul proxim al „comunităților“ unite prin legături de sânge, tradiții și viață istorică; orice „societate“ e mai curând doar *restul, reziduul* care rezultă din *procesele* interne *de destrămare* a comunităților. Când unitatea vieții comunitare nu mai reușește să cultive indivizii ca organe vii ale corpului ei, apare „societatea“ ca o unitate bazată doar pe contract. Când „contractul“ se reziliază și-și pierde valabilitatea,

---

[42] Folosesc acești termeni în sensul dat de F. Tönnies în *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunitate și societate*), ed. a II-a, 1912. Pornind de la tipurile de date fenomenale specifice eului celuilalt, am căutat să redefinesc în lucrarea mea *Despre fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie*... Halle, 1913, tipurile esențiale de legături interumane: „comunitate“, „societate“, „masă“. *Cf.* apoi cartea mea *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea a II-a.

apare „masa“ complet neorganizată, unitară numai printr-un stimul senzorial momentan și prin contaminare reciprocă. Morala modernă este însă esențialmente o *morală socială*, iar majoritatea teoriilor ei este clădită și ea pe această idee fundamentală: de pildă, îndeosebi principiul potrivit căruia fiecare poate fi răspunzător, vinovat sau răsplătit doar pentru sine și acțiunile sale — așadar, negarea unei *coresponsabilități* originare; toate tipurile de „teorii contractuale“; apoi teoriile că statul, limba, buna-cuviință sunt inițial niște născociri, iar cunoașterea vieții sufletești a altuia se reduce la raționamente prin care se face analogie cu trăirile propriei persoane, că simpatia este un sentiment și un comportament care se subordonează tendinței de autoconservare și care pot fi înțelese abia pe baza acesteia și încă multe altele.

În toate acestea, membrii respinși și expulzați de „comunitatea mai veche“, acei paria ai vechii „comunități“, au determinat la rându-le, prin sentimentele și ideile *lor* de bază, imaginea diriguitoare generală despre om și despre tipurile relațiilor sale.[43] Înseși căsnicia și familia, aflate față de toate celelalte comunități în același raport în care se găsește microcosmul cu macrocosmul și în care sunt prefigurate și prezente la o scară mai redusă toate elementele unei posibile vieți comunitare, au fost degradate în mod artificial tot mai mult, până ce au devenit o chestiune de contract civil.

---

[43] Cine vrea să ia act de justificarea istorică a acestei teze să citească *Burghezul* lui Sombart. Folosind uimitor de multe exemple concludente, Sombart arată modul în care, pretutindeni, atitudinile fundamentale ale piraților, aventurierilor, făuritorilor de planuri, evreilor, coloniștilor, străinilor, ereticilor etc. continuă să determine tot mai mult și concepția economică a economiei *normale*.

Dacă privim orice „comunitate“ de pe pământ, constatăm că *formelor fundamentale* de viață comunitară le-a fost recunoscută o valoare ***superioară*** tuturor intereselor sau convingerilor subiective și intențiilor individuale, iar orice lezare a acestor „forme“ este interzisă și pedepsită, fără a se ține seama de intenția subiectivă a indivizilor și de faptul că acest lucru le poate spori fericirea sau suferința. Astfel, căsătoria are valoarea unei „legături“ obiectiv sacre — sub orice formă ar apărea ea într-un loc sau altul —, o legătură ce ***nu*** trebuie să aibă o primă justificare în fericirea sau suferința soților, în intențiile și sentimentele pe care le au unul față de altul; ea are valoarea unei *forme* consacrate, grație căreia indivizii trec dintr-o generație în alta și care nu se află nicidecum în slujba fericirii și a plăcerii *lor*; ea are exact valoarea a ceea ce, de pildă, în limbajul bisericesc se numește „sacrament“. Și astfel, peste tot unde există comunitate, *formelor* vieții li se atribuie o valoare proprie, care este independentă de gradul de apreciere a intereselor, de fericirea și suferința indivizilor. Această evaluare dispare în „societatea“ care stă să înceapă! Așa cum filozofia modernă desemnează toate „formele“ din natură drept sinteze pur subiective ale conștiinței (de la Descartes încoace), contestându-le semnificația obiectiv-reală, tot astfel și valoarea „formelor comunitare“ devine pentru ea dependentă de realizările acestora cu privire la *suma* fericirii indivizilor; în aceste condiții ele devin oricând susceptibile de schimbări sau de „reforme“ oarecare, iar *arbitrarul* înlocuiește *venerația* față de ele.

Tot printr-o consecință a viziunii fundamentale, principiul majorității devine dominant în stat și în politică. Voința statului trebuie să reprezinte voința majorității, nu voința „celor mai nobili“ prin naștere și tradiție; po-

trivit viziunii dominante în comunități, în voința statului se manifestă și se oglindește în primul rând voința *ansamblului* comunitar.

Toate acestea arată *victoria resentimentului în morală.* Cine este conștient de o valoare oarecare, datorită căreia e superior celorlalți, nu va dori să treacă „drept unul și numai unul“ (așa cum cere Bentham, un clasic al democrației). O asemenea pretenție nu pot emite decât cei care-și resimt în cel mai înalt grad lipsa de valoare și vor să devină pe cât posibil egali cu ceilalți. Continui să fii totuși „unul“, și când nu mai ești *nimic*!

Despre 2. *Organ și instrument*

Dacă organismul este un mecanism complicat de tipul unei mașini, organele sale pot și trebuie să fie văzute și ele ca felurite instrumente care nu diferă în esență de cele artificiale, fabricate de om în folosul său, ci doar în funcție de gradul lor de complexitate. Prin urmare, mâna și cuțitul (sau toporul) nu sunt esențial diferite. Într-adevăr, atunci se poate spune că instrumentul reprezintă în fond doar „o prelungire și o extindere“ a organizării naturale și că prin intermediul lui se realizează valori de aceeași esență, natură și dimensiune cu cele rezultate din evoluția organizării, că în principiu legile care domină perfecționarea instrumentelor și a organizării sunt aceleași, că prin ele se ajunge și la același rezultat: „adaptarea la mediu!“ De exemplu, aceasta este ideea călăuzitoare ce guvernează biologia și sociologia lui Spencer.[44]

[44] Felul în care Spencer ajunge în mod necesar prin aceasta la pacifism este arătat în cartea mea *Geniul războiului și războiul german*, Leipzig, 1915.

Acum este însă ușor să observăm că aici se face o confuzie între *imagine* și *lucrul propriu-zis*, iar aceasta absolut indiferent dacă se consideră că formarea organelor se realizează cu ajutorul unei inteligențe selective, ordonatoare și motivate sau se bazează pe procese pur mecanice. În ambele cazuri organul este imaginat ca fiind compus din părți bine determinate din punct de vedere spațial; în ambele cazuri organului i se atribuie doar semnificația unui mijloc de „a adapta" organismul la un mediu considerat constant și închis — mediul naturii moarte, ce ne e dat în chimie și fizică. *Ambele* sunt injuste în privința „organului".

Orice formare a organelor, văzută în funcție de alcătuire, creștere, regenerare etc., *nu* se produce așa cum am proceda noi dacă am avea sarcina (de nerezolvat) de a forma un organ. Aceasta înseamnă transpunerea procesului înțelegerii *noastre* referitoare la materia moartă în procesul efectiv al apariției vieții, adică „antropomorfism", aplicat vieții, dar și omului însuși (ca parte a lumii vii).[45] Nu putem arăta aici că esența oricărei formări de organe nu se bazează pe agregarea părților unei pluralități de substanțe determinate din punct de vedere spațial și calitativ, ci pe efectul formativ al unui agent care, aparținând unei diversități nonspațiale, acționează în spațiu și penetrează substanțele până în ultimele lor elemente — neprejudiciind determinarea lor chimică și fizică —, fără a leza principiul energiei, dar împotriva sensului de evoluție al principiului entropiei.

---

[45] De curând J. v. Uexküll a lămurit excelent acest aspect în cartea sa *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* (*Pietre pentru construirea unei concepții biologice despre lume*), München, 1913.

În orice caz, formarea organelor poate fi înțeleasă numai dacă se consideră că la nivelul fiecărui organ acționează *întregul* ființei unitare și că — așa cum deja Kant definește corect esența organismului — există nu doar „părți pentru întreg“, ci și „întreg pentru părți“ și dacă se presupune ca suprem principiu al formării de organe pentru toate ființele faptul că — făcând abstracție de limitele pe care organele deja formate le impun activității vitale unitare și direcțiilor de acțiune stabilite prin natura acesteia — *oricare* dintre organele perfecționate *poate* proveni din *orice* parte determinată spațial a embrionului.[46] Conform acestui principiu biologic, formarea de organe este însă *esențial diferită* de orice confecționare de instrumente, care, potrivit naturii ei, se produce, și este chiar „rentabilă“, numai atunci când agentul vital nu mai poate crea un organ nou, altfel spus când s-a stabilit un tip care a devenit relativ incapabil de o dezvoltare pur vitală.

În al doilea rând însă, formarea de organe nu este „o adaptare“ la un mediu natural mort, deja dat, căci *același* proces în cadrul căruia se formează organul determină totodată esența și structura „mediului“ sau a „naturii“ ce *poate* deveni într-adevăr obiect al adaptării unui tip cu ajutorul instrumentelor. Mediul natural la care omul s-a adaptat cu uneltele sale și, în ansamblu, cu întreaga sa civilizație tehnică nu este „dat“, pentru *activitatea*

[46] Un principiu echivalent a formulat de curând Oskar Hertwig în *Beiträge zur Vererbungslehre* (*Contribuții la teoria eredității*). *Cf.* și argumentele pe care le oferă în privința naturii mecanice a proceselor vieții H. Driesch în lucrarea sa *Philosophie des Organischen* (*Filozofia organicului*), 1908. Nu putem totuși să-l urmăm pe Driesch în fundamentarea sa pozitivă.

vitală din om, drept ceva la care acesta ar trebui să se adapteze (pasiv), ci este deja *selectat* dintr-o sumedenie de fenomene prin direcțiile de acțiune ale acestei activități vitale. În ele însele aceste fenomene nu au încă structura determinată pe care le-o conferă formele de bază ale intuiției și inteligenței umane. Eroarea fundamentală — descoperită principial deja de Bergson — a teoriei mecaniciste despre viață este aceea că fenomenele vieții trebuie înțelese și explicate prin concepte și forme intuitive proprii unei „inteligențe" care s-a format ea însăși numai *în slujba* activității vitale specific *umane* și care este complet dependentă de direcțiile ei de acțiune.[47]

În timp ce în realitate forma și direcția activității vitale a diverselor tipuri, dezvoltându-se continuu, se străduiesc să iasă *în afară*, într-un univers incomensurabil care înconjoară „natura", în sensul totalității de fenomene definite prin spațiu, timp și cauzalitate mecanică, așa cum existența doar „bănuită" înconjoară orizontul privirii noastre — asemenea navigatorului sau descoperitorului care înaintează plin de curaj pe marea încă neconturată de geografi —, și în timp ce „adaptarea" cu ajutorul instrumentelor se produce și are sens doar atunci când activitatea vitală *stagnează*, iar mediul *nu* mai poate fi *extins* cu adevărat prin formarea unor organe noi — acea concepție care se întoarce la resentimentul

---

[47] Vezi H. Bergson, *L'évolution créatrice.* În privința relației dintre organizare și mediu J. v. Uexküll oferă de curând opinii mai judicioase în cartea sa *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (*Mediul înconjurător și universul interior al animalelor*). *Cf.* și teoria lui despre „universurile marcate" în *Pietre pentru construirea unei concepții biologice despre lume.* Referitor la raportul dintre organ și instrument *cf.* și explicațiile lui C. Lloyd Morgan din cartea sa *Instinct și deprindere.*

celor relativ morți față de cei vii caută de la bun început să închidă viața în *limitele* pe care aceasta și le-a creat singură, dar abia în cursul evoluției sale, și încearcă să înțeleagă formarea organelor ca pe o „adaptare“ la „mediu“ bazată doar pe *stagnarea* de mai lungă sau mai scurtă durată a activității vitale și a formării de organe. „Mediul înconjurător“ la care noi, oamenii, ne adaptăm instrumentele este de fapt doar colțul pe care și l-a ales din întregul univers organizarea noastră vitală, fără a fi însă un întreg care să ne *cuprindă* deopotrivă pe noi și restul ființelor și la care acestea să se fi „adaptat“.

Călăuzită de resentiment, concepția modernă despre lume inversează lucrurile. Ea speculează *à baisse*, așa cum face orice gândire structurată pe o depresiune vitală, și caută să înțeleagă tot ce e viu prin analogie cu materia moartă; să înțeleagă viața în genere ca pe un incident într-un proces universal mecanic, organizarea vie ca pe o adaptare întâmplătoare la un mediu înconjurător mort, bine stabilit; ochiul prin analogie cu ochelarii, mâna prin analogie cu lopata — organul prin analogie cu instrumentul! Nu-i de mirare că această concepție vede din contră în civilizația mecanică ce continuă să fie doar o consecință a activității vitale relativ *stagnante* (și, prin urmare, un *surogat* în absența formării organelor) triumful, continuarea și extinderea activității vitale, recunoscând însă adevăratul „țel“ al oricărei activități vitale în „progresul“ ei definit, iar „sensul“ vieții în desăvârșirea nelimitată a inteligenței cumpănite.

Faptul că valoarea specifică a utilității instrumentului este plasată atât deasupra „valorii vieții“, cât și „a culturii“ nu este decât o consecință a acestei concepții

fundamentale privitoare la raportul dintre organ și instrument.[48]

Ba chiar, în ultimă instanță, această mutație a valorilor nu este urmarea, ci *cauza* acestei concepții false despre lume. Ființa umană inferioară din punct de vedere vital și relativ stagnantă, „cea care iese în pierdere“, este, *ceteris paribus*, cea care pune unealta mai presus de valorile vitale care firește că-i lipsesc! Ea este miopul care face elogiul ochelarilor, ologul care laudă bastonul, cățărătorul prost care preamărește colțarul ori coarda pe care alpinistul mai bun i-o ține cu brațele sale. Spunând aceasta, nu susținem nerozia oribilă că omul n-ar trebui să-și creeze unelte, iar civilizația, în genere, ar fi o eroare. Fiind tipul de animal *cel mai stabil* din punct de vedere biologic, omul trebuie să creeze o civilizație, care astfel trebuie să-l despovăreze, în măsura în care i-o permit energiile mai nobile, forțele subordonate lui și, în fine, forțele naturii moarte. Dar acest lucru este valabil doar în *limitele* respective, adică atâta timp cât instrumentul este *în slujba* vieții individuale și a vieții în plan mai larg. Consecința resentimentului nu este evaluarea pozitivă a instrumentului, ci admiterea pentru acesta a unei valori egale cu cea a organului!

Poate că nu există un alt aspect asupra căruia oamenii inteligenți și bine intenționați din epoca noastră să fie în mai mare măsură de acord decât acela că în dezvoltarea civilizației moderne *lucrurile* au devenit *stăpânul și făuritorul omului*; ceea ce e și *mașina* pentru *viață* sau

[48] Noi considerăm valoarea culturii „superioară“ celei a vieții. Dar aici nu trebuie să ținem seama de tot acest domeniu al valorilor. *Cf. Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, partea I și a II-a.

natura pentru *om* — natura pe care omul voia să o domine și de aceea a încercat s-o reducă la mecanică; „lucrurile“ au devenit tot mai inteligente și mai puternice, tot mai frumoase și mai mari, în timp ce omul care le-a creat a ajuns tot mai mult o rotiță în angrenajul propriei mașini.

Se relevă însă prea puțin faptul că această situație, unanim recunoscută, este consecința unei fundamentale *răsturnări a evaluării*, o răsturnare ce-și are rădăcinile în victoria judecăților de valoare ale celor cu o vitalitate scăzută, ale celor mai de jos oameni, acei paria ai speței umane, iar *resentimentul* este *rădăcina acestei răsturnări*! Întreaga concepție mecanicistă despre lume (în măsura în care ea își atribuie semnificația unui adevăr metafizic) nu este decât imensul *simbol* intelectual al revoltei sclavilor în morală.[49] Doar o cedare (o cedare care să devină constitutivă) a dominației vieții asupra materiei, a dominației spiritului și, întâi de toate, a dominației voinței asupra automatismului vieții poate explica, în ultimă instanță, evoluția și extinderea concepției mecaniciste despre lume și a evaluărilor corespunzătoare ei ce au creat această concepție.[50]

[49] Bineînțeles, aici nu este vorba despre a contesta valoarea perspectivei mecaniciste asupra naturii ca atare, ci se pune la îndoială doar falsa demnitate gnoseologică a acesteia atâta timp cât ea fie e considerată din punct de vedere metafizic, fie e redusă la apriorismul intelectului „pur“. Despre adevăratul sens al acestei perspective asupra naturii *cf.* cartea mea *Fenomenologia și teoria cunoașterii.*

[50] Să fie o întâmplare faptul că realizarea cea mai însemnată a resentimentului din epoca modernă, Revoluția Franceză, coincide cu dominația extremă a concepției mecaniciste despre lume? Pornind de la această disertație, am arătat în cartea mea *Cauzele urii față de germani*, Leipzig, 1917, că resentimentul a jucat un rol și în evoluția urii față de germani.

Cine se ridică deasupra erorii acestei reprezentări fundamentale despre relația dintre organ și instrument poate înțelege o sumedenie de fenomene ale epocii noastre, care se *bazează*, toate, pe această premisă:

În primul rând, toate fenomenele negative consecutive unei *industrializări* unilaterale. Cel care consideră civilizația instrumentului drept o perfecționare a formării organelor trebuie să dorească, firește, o dezvoltare nelimitată a industrializării. Toate daunele pe care ea le provoacă vieții — de exemplu, munca femeilor și a copiilor, tendința de disoluție a familiei, formarea megalopolisurilor cu urmările ei nesănătoase în domeniul locuințelor, prejudicierea constitutivă a energiei vitale pentru întregi sectoare de activitate din pricina toxicității legate de procesele tehnologice, specializarea vieții umane până la condiția de simplă rotiță în slujba mașinilor, creșterea numărului contractelor de căsătorie, ba chiar a posibilității de a face bani și avere în mod independent de calitățile vitale, dizolvarea unităților naționale — vor continua să poată fi privite în acest caz drept „daune“ mai mult sau mai puțin „trecătoare“, pe care tocmai o creștere și mai pronunțată a industrializării trebuie să le anuleze din nou. Aceasta este, de pildă, metoda prin care, cu o strictă și admirabilă consecvență, Herbert Spencer încearcă să justifice industrializarea.

Lucrurile stau complet diferit dacă *abandonăm* această eroare fundamentală! Atunci fiecare progres al industrializării nu este necondiționat, ci are valoare numai cu *condiția* de a nu prejudicia pe termen lung valorile vieții. Atunci va trebui să spunem, de pildă: menținerea sănătății rasei și, în cadrul acesteia, a grupurilor în funcție de capacitatea lor vitală și de însușirile și energiile lor „no-

bile", valoroase din punct de vedere vital, este o *valoare autonomă* în raport cu realizările lor utile și merită să aibă prioritate, chiar dacă aceasta implică o încetinire a dezvoltării industriale. Unitățile familiale și ale națiunii trebuie să fie cultivate și sprijinite chiar și atunci când, după cum s-a dovedit, acestea încetinesc progresul industrial și răspândirea civilizației. Grupurile în care se divizează un popor merită să fie favorizate în repartiția bunurilor și a demnităților nu în funcție de contribuția lor la producerea bunurilor plăcute și utile, ci, în primul rând, în funcție de *importanța istorico-politică* pe care o au pentru edificarea și menținerea condițiilor de dominație *a valorilor vitale* la nivelul poporului. Agricultura este o îndeletnicire mai valoroasă în sine decât industria și comerțul; ea merită să fie susținută și încurajată tocmai pentru că aduce cu sine un mod de viață mai sănătos, care antrenează în egală măsură toate energiile; iar pentru că face ca unitățile naționale să fie independente de străinătate, merită să fie susținută și cultivată chiar dacă — din punct de vedere pur economic — progresul industrializării este, efectiv, mai *rentabil*. Același lucru este valabil pentru conservarea speciilor de animale și plante, a pădurilor, a peisajelor în fața tendințelor pustiitoare ale industrializării.

Dacă privim în ansamblu reevaluarea raportului dintre organ și instrument, observăm că spiritul civilizației moderne nu reprezintă, cum crede Spencer, un „progres", ci un *declin* în dezvoltarea umanității. El reprezintă dominația celor slabi asupra celor puternici, a celor isteți asupra celor nobili, a simplelor cantități asupra calităților. El vădește un fenomen de decadență prin

faptul că înseamnă, de fiecare dată, o *cedare a forțelor centrale, călăuzitoare din om* în fața anarhiei aspirațiilor sale automate — o uitare a scopurilor din cauza dezvoltării unor simple mijloace. Și tocmai aceasta înseamnă decadență.

CUPRINS